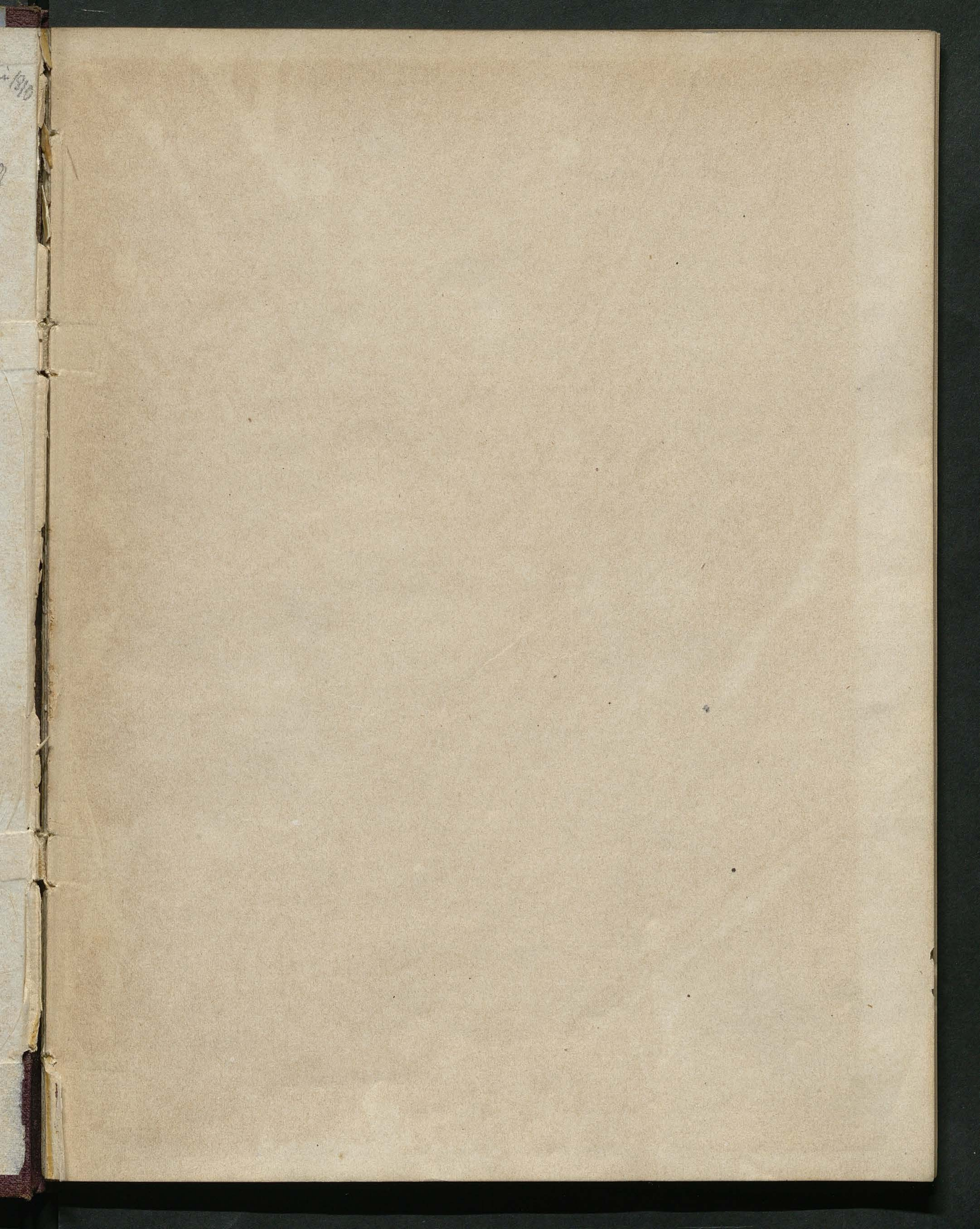
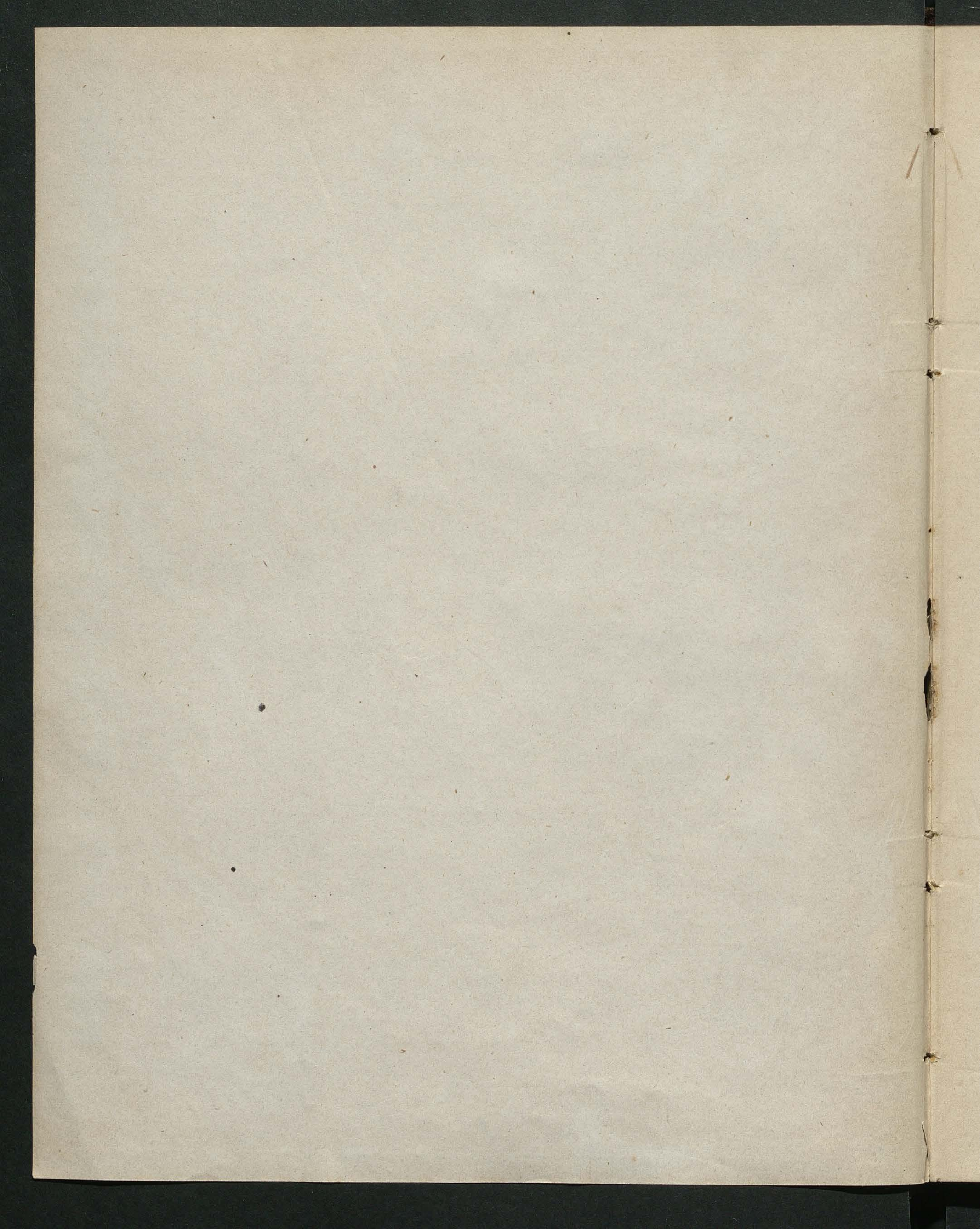
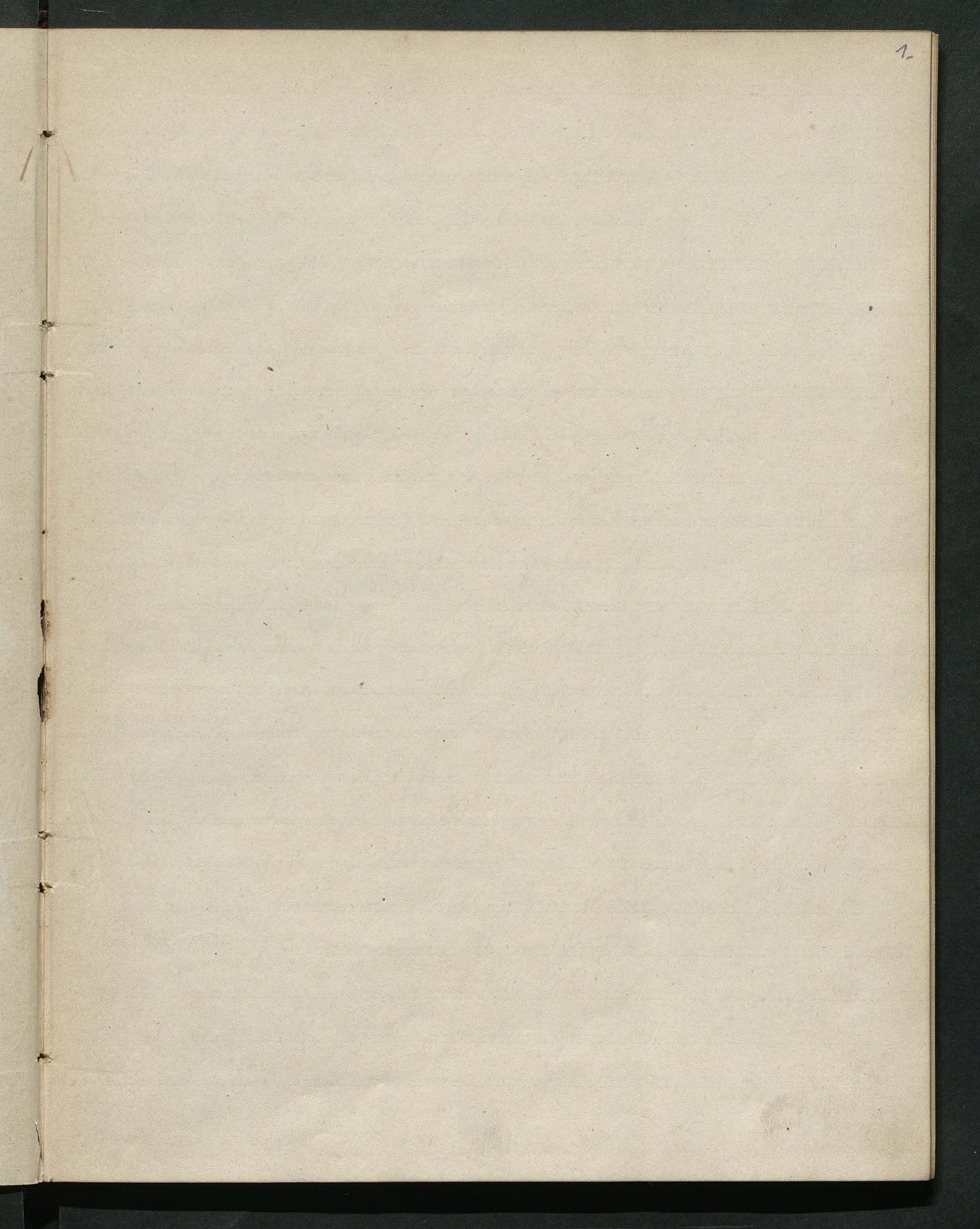
Fichte, die Wissenschaftslehre in ihrem allgem. Umrisse dargestellt, Berlin 1810

La piété est la plus forte affirmation de la vie,
Le suicide et l'abnégation bouddhiste ont la même valeur
morale, il sortent du même point de vue éthique.







Die Philosophie Arthur Schoppenhauers ~~ist aufge-führt auf~~ hat zur Grundlage die Kantische Kritik der reinen Vernunft. Schoppenhauer bekennt sich stets als Schüler des Königsberger Weisen: indessen hat er nur einen Theil seiner Lehren als begründet angenommen, einen andern hat er entschieden verworfen. Um seine Lehre, welche stets einen bedeutenden Rang ~~einnehmen~~ behaupten wird unter den wissenschaftlichen Erscheinungen unsers Jahrhunderts, zu würdigen und richtig zu beurtheilen, ist es unumgänglich, in gedrängten, kurzen Umrissen ein Bild der Kantischen Philosophie zu ~~entwerfen~~ geben.

Der Mensch, so lehrt der Königsberger Philosoph, erkennt, fühlt, begehrt. Sein Erkennen enthält die Richtschnur für diese drei Vermögen seines Wesens: es beschäftigt sich entweder nur mit sich selbst und bleibt theoretische Vernunft oder es giebt die Principien an des menschlichen Begehrens und wird zur praktischen Vernunft oder es schreibt auch Gesetze vor der Lust und der Unlust und erscheint dann als Urtheilskraft.

In diesen drei Richtungen hat Kant die Erscheinungen des menschlichen Wesens durchgearbeitet und geprüft, und so entstanden: die Kritik der reinen Vernunft, die der praktischen Vernunft und die Kritik der Urtheilskraft.

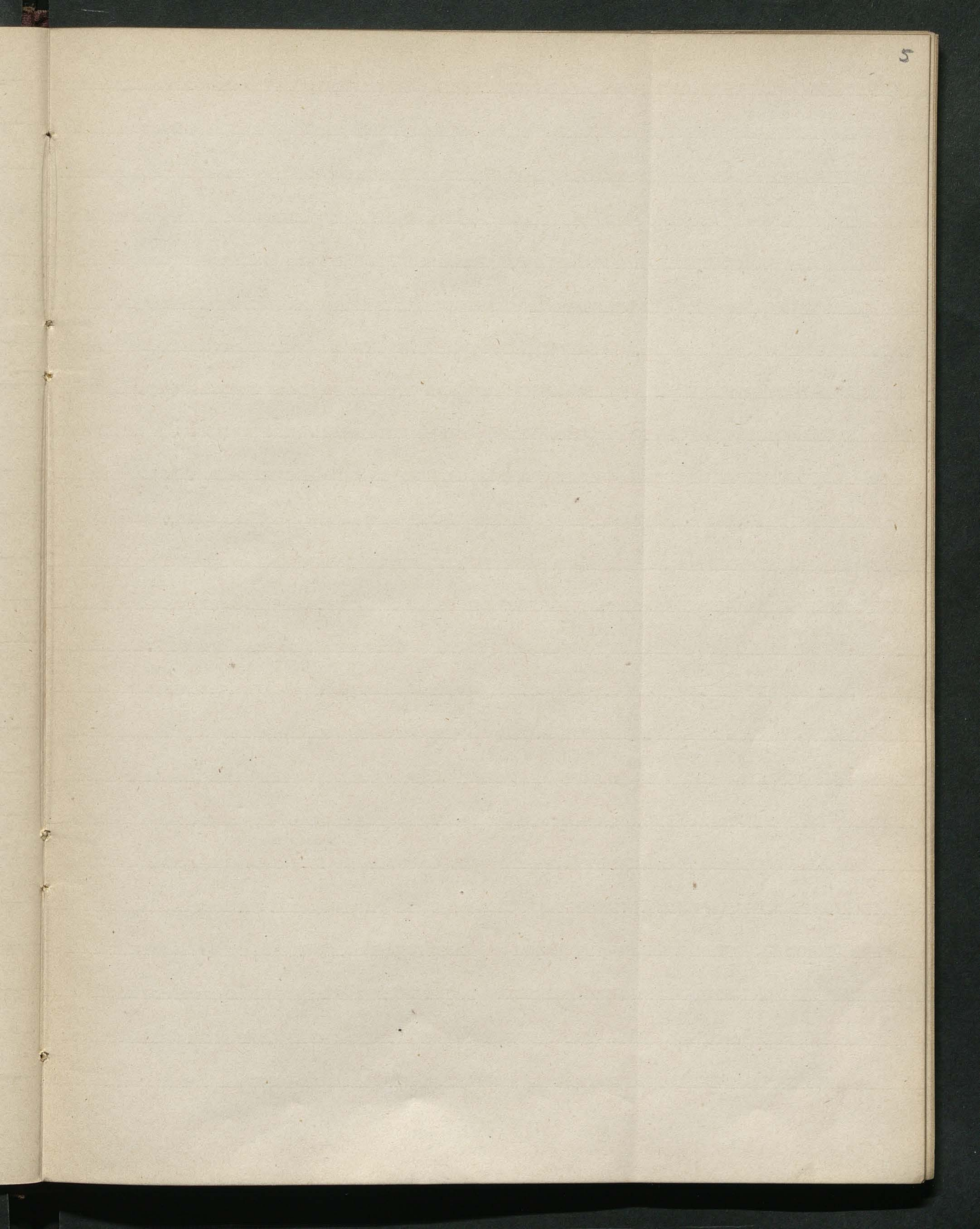
Unser Erkennen besteht aus Sinnlichkeit und Verstand: die Sinnlichkeit giebt uns die Anschauungen, der Verstand die Begriffe. Alle Anschauungen werden uns gegeben in Raum und in Zeit, es sind dies zwei ursprüngliche, angeborene Formen, ohne welche die Sinnlichkeit nicht anschauen kann; sie bilden den apriorischen Inhalt derselben und Gegenstand der transcendentalen Aesthetik.

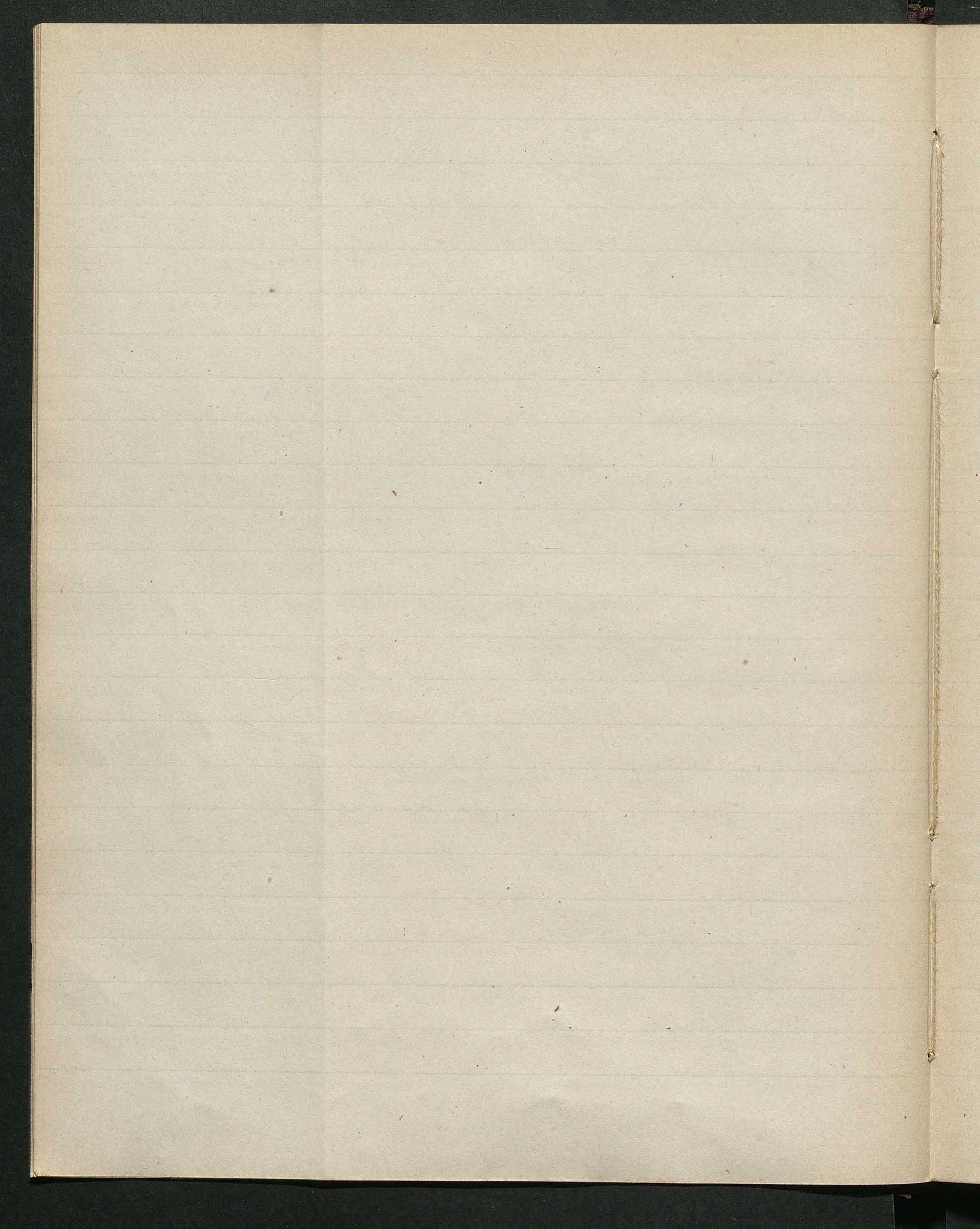
Aber das Anschauen ist nicht die alleinige Thätigkeit unseres Erkennens, sie ist nur seine passive Seite, seine Receptivität. Aus den Anschauungen, welche uns die Sinnlichkeit von den Gegenständen liefert, bilden wir Begriffe; wie dies zu Stande gebracht wird, lehrt die transcendentale Analytik.

Die Sinnlichkeit hat in Raum u. Zeit 2 apriorische Formen, unter welche alle Anschauungen innere u. äussere gebracht werden; der Verstand hat ebenfalls seine apriorische Formen, unter die er die Anschauungen

der Sinnlichkeit hinzukommt, so sind die Kategorien
als reinen Verstandesbegriffe. Ihrer giebt es zwölf.
Unter diese zwölf Kategorien werden alle Anschauungen
sinnlicher Gegenstände subsumirt, vermittelst der reinen
Anschauungsform des Raumes, der Zeit.
Alle Begriffe, die wir von den Dingen haben, sind
eingekleidet in diese apriorischen Formen, wir können
also vermittelst derselben nie das Ding an sich erkennen,
sondern nur seine Erscheinungen. –
Neben dem Verstand besteht noch die Vernunft; transc. Dialektik
sie enthält gewisse Ideen, nach denen sie die Urtheile
des Verstandes regeln will, es sind die 3
Ideen der Seele, der Welt und Gottes. Die
Vernunft versucht mit diesen unbedingten Ideen
die bedingten Begriffe u. Urtheile des Verstandes
zu vereinigen und geräth dadurch auf die Irrwege
der Metaphysik. Diese 3 Ideen können nicht begrün-
det werden durch die Kategorien des Verstandes,
ihre objective Realität kann nicht bewiesen werden
sie haben nur eine praktische moralische Bedeutung.
Hiermit geht Kant über zur praktischen Vernunft.
Die Vernunftideen können auf theoretischem Wege
nicht zum Ding an sich gelangen, allein sie können
unser Wollen unmittelbar bestimmen. Unser Wollen

wird allerdings bestimmt durch Empfindungen der Lust und Unlust, unsere Thätigkeit hat oft sinnliche Motive als ~~ihren~~ Ausgangspunkt, allein es ist nicht die einzige Weise, wie der er bestimmt wird. Die Vernunft legt unserem Willen das Sittengesetz auf, in der Form eines kategorischen Imperativs: auf diesem Wege zeigt sich die Vernunft als praktisch handelnd; auf diesem Wege gelangt auch die Idee der Freiheit zu ihrer vollkommenen Geltung u. Verwirklichung.





Schopenhauer.

Schopenhauer nimmt eine 4fache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde an. Das erkennende Bewußtsein tritt ihm auf als äußere u. innere Sinnlichkeit (Receptivität), Verstand und Vernunft u. zerfällt in Subjekt u. Objekt. Es enthält nichts außerdem. Objekt für das Subjekt sein u. unsere Vorstellung sein, ist dasselbe. Alle unsere Vorstellungen sind Objekte des Subjekts u. alle Objekte des Subjekts sind unsere Vorstellungen —

Alle unsere Vorstellungen stehen unter einander in einer gesetzmäßigen u. der Form nach a priori bestimmbaren Verbindung, vermöge welcher nichts für sich Bestehendes u. Unabhängiges, auch nichts Einzelnes u. Abgerissenes, Objekt für uns werden kann. (Wurzel, 2 Aufl. 26.)

Die erste Klasse der Gegenstände unseres Vorstellungsvermögens umfaßt die anschaulichen, vollständigen, empirischen Vorstellungen (Wurz. 27)

In dieser Klasse der Objekte für das Subjekt tritt der Satz vom zureichenden Grunde auf als Gesetz der Kausalität; Schopenh. nennt ihn als solches den Satz vom zureichenden Grunde des Werdens.

Also in der Gesamtvorstellung, welche den Komplex der erfahrungsmäßigen Realität ausmacht, sind die sich darstellenden Objekte sind, hauptsächlich das Ein- u. Austreten ihrer Zustände, welche in der Richtung des Laufes der Zeit, durch ihn mit einander verknüpft. Es lautet: Wenn ein neuer Zustand eines oder mehrerer realer Objekte eintritt, so muß ihm ein anderer vorhergegangen sein, auf welchen der neue regelmäßig d. h. allemal, so oft der erstere da ist, folgt. Ein solches Folgen heißt ein Erfolgen u. der erstere Zustand die Ursache, der zweite die Wirkung. (Wz. 33)

-- Das Gesetz der Kausalität steht in ausschließlicher Beziehung auf Veränderungen u. hat es stets nur mit diesen zu thun. Jede Wirkung ist, bei ihrem Eintritt, eine Veränderung u. giebt, eben weil sie nicht schon früher eingetreten, unfehlbar Anweisung auf eine andere, ihr vorhergegangene Veränderung, welche in Beziehung auf sie, Ursache, in Beziehung auf eine dritte, ihr selbst wieder nothwendig vorhergegangene Veränderung aber Wirkung heißt. Dies ist die Kette der Kausalität: sie ist nothwendig anfangslos. (Wz. 33)

Die 2. Klasse der Objekte umfaßt die abstrakten Vorstellungen oder die Begriffe oder die Vorstellungen aus Vorstellungen (Vgl. 92), das ~~eigentliche~~ Material der Vernunft.[1] Das Denken besteht nicht in der bloßen Gegenwart abstrakter Begriffe im Bewußtsein, sondern in einem Trennen oder Verbinden derselben; – ein solches deutlich gedachtes u. ausgesprochenes Begriffsverhältniß heißt ein Urtheil. – In Beziehung auf diese Urtheile macht sich der Satz vom Grunde geltend als Satz vom Grunde des Erkennens: soll ein Urtheil eine Erkenntniß ausdrücken, so muß es einen zureichenden Grund haben; wegen dieser Eigenschaft erhält es sodann das Prädikat wahr. Die Wahrheit ist also die Beziehung eines Urtheils auf etwas von ihm Verschiedenes, das sein Grund genannt wird u. ~~[illegible]~~ Arten Grund zuläßt. Es muß ebenso viele Arten Wahrheit geben. (99)

1) logische Wahrheit oder formale giebt es, wenn ein Urtheil ein anderes Urtheil zum Grunde hat; ob es auch materielle Wahrheit habe, hängt davon ab, ob das Urtheil, worauf es sich stützt, materielle Wahrheit habe, oder auch die Reihe von Urtheilen, worauf dieses sich gründet, auf ein Urtheil von materieller Wahrheit zurückführt. – Die Syllogistik ist der Kanon der logischen Wahrheit. (S. 100)

2) empirische Wahrheit. Eine Vorstellung der ersten Klasse, also eine durch die Sinne vermittelte Anschauung, mithin Erfahrung, kann Grund eines Urtheils sein: dann hat das Urtheil materiale Wahrheit u. zwar ist diese, sofern das Urtheil sich unmittelbar auf die Erfahrung gründet, empirische Wahrheit. – Ein Urtheil hat materiale Wahrheit, heißt: seine Begriffe sind so mit einander verbunden, getrennt, eingeschränkt, wie es die anschaulichen Vorstellungen, durch die es begründet wird, mit sich bringen u. erfordern. Dies zu erkennen ist unmittelbare Sache der Urtheilskraft, als welche, das Vermittelnde zwischen dem anschauenden und dem abstrakten od. diskursiven Erkenntniß-vermögen, also zwischen Verstand u. Vernunft, ist.

(Mag. 101)

3) transscendentale Wahrheit. Die im Verstand u. der reinen Sinnlichkeit liegenden Formen der anschauenden, empirischen Erkenntniß können als Bedingungen der Möglichkeit aller Erfahrung, Grund eines Urtheils sein, das ein synthetisches a priori ist. Da ein solches Urtheil dennoch materiale Wahrheit hat, so ist diese eine transscendentale, weil das Urtheil nicht bloß auf der Erfahrung, sondern auf den in uns gelegenen Bedingungen der ganzen Möglichkeit derselben beruht.

(Mag. 102)

4) Metalogische Wahrheit ist die Wahrheit eines Urtheils, dessen Grund die in der Vernunft gelegenen

formalen Bedingungen alles Denkens sind. Solche Wahrheiten
von metalogischer Wahrheit giebt es nur vier (Wz. 102 sqq.)

Die 3. Klasse der Objecte

bildet der formale Theil der vollständigen Vorstellungen,
nämlich die a priori gegebenen Anschauungen der Formen
des äußeren u. inneren Sinnes, des Raums u. der Zeit. (Wz. 123).
Was diese Klasse von Vorstellungen, in welcher Zeit
u. Raum rein angeschaut werden, von der 1. Klasse,
in der sie (u. zwar im Verein) wahrgenommen werden,
unterscheidet, das ist die Materie, welche ich daher
einerseits als die Wahrnehmbarkeit von Zeit u. Raum
u. andererseits als die objectiv gewordene Kausalität
erklärt habe. (Wz. 123)
Hingegen ist die Verstandesform der Kausalität
nicht für sich u. abgesondert ein Gegenstand des
Vorstellungsvermögens, sondern kommt erst mit u.
an dem Materiellen der Erkenntniß ins Bewußtsein (124).
Für diese Objecte gilt der verschiedene Satz als Satz
vom Grunde des Seins (im Raume u. in der Zeit)

Die 4. Klasse der Objecte

begreift für Jeden nur ein Object, nämlich das
unmittelbare Object des innern Sinnes, das Subject
des Wollens, welches für das erkennende Subject Object ist.
Es ist nur dem innern Sinn gegeben, daher erscheint

es allein in der Zeit. (Wz. 133)

Jedes Erkenntniß setzt ursprünglich Subject u. Object voraus; daher ist das Selbstbewußtsein nicht schlechthin einfach, sondern zerfällt, wie das Bewußtsein von andern Dingen (das Anschauungsvermögen) in ein Erkanntes u. ein Erkennendes. Hier tritt das Erkannte durchaus u. ausschließlich als Wille auf. (Wz. 133).

Das Subject erkennt sich nur als ein Wollendes, nicht aber als ein Erkennendes. (Wz. 134)

cf. Wz. 135.

Das subjective Correlat der ersten Klasse der Vorstellungen ist der Verstand, das der zweiten die Vernunft, das der dritten die reine Sinnlichkeit; als das der 4ten finden wir den innern Sinn oder das Selbstbewußtsein. (Wz. 136)

Der Satz vom Grunde tritt hier auf als Satz vom zureichenden Grunde des Handelns, als Gesetz der Motivation. (Wz. 138). – Die Motivation ist die Causalität von innen gesehen

Wir haben also eine einfache Form der Verbin-
dung, in welcher unsere Vorstellungen (alle
Objecte des Subjects) zu einander stehen.
Diese Vorstellungen machen den Inhalt unseres
erkennenden Bewußtsein aus. Das Bewußtsein
zerfällt in 4 besondere Vermögen, denen entsprechen
4 Arten von Vorstellungen, die einander coordinirt
sind. Ist diese Annahme berechtigt und diese
Classifizirung in der Natur der Sache begründet?
Die Vorstellungen der zweiten Klasse beschäftigen
die Vernunft: es sind die Begriffe. Die Vor-
stellungen der dritten Klasse sind Formen
der reinen Sinnlichkeit. Was ist nun die reine
Sinnlichkeit und womit beschäftigt sie sich? Was
sie ist, kann ich mir ~~Vorstellt~~ schwer klar machen: sie
soll sich mit der ganzen Mathematik abgeben.
Aber der Inhalt der Mathematik besteht in Begriffen,
nicht in Vorstellungen, die ganz ebenso entstanden
sind, wie alle anderen Begriffen. Daß sie leichter
angeschaut werden können, wegen ihrer Einfachheit
thut nichts zur Sache. Wenn nun diese Begriffe
der Mathematik nach dem Grunde des Seins ver-
bunden werden können, so ist dieses zu erkennen,

nicht mehr Sache der Sinnlichkeit, sondern der Vernunft.
Wenn überhaupt die Vorstellungen aus verbundenen
und entsprechende
~~[illegible] Dinge~~ verknüpft zu Objekten werden können,
so fallen sie der Vernunft anheim u. ihre Ge-
setze werden von der Vernunft erkannt, begriffen,
wie alle übrigen logischen Gesetze.
Man kann den Grund des Seins vom Grunde
des Erkennens nicht trennen. Im Vergleiche
mit den Individuen Anschauungen, von welchen
ein Begriff abstrahirt ist, u. die immer ver-
gehen, existirt der Begriff, ist bleibend –
die Begriffe der Mathematik u. die Begriffe der
Vernunft haben das selbe Sein. –
Der Unterschied des 4 Objekts von allen übrigen
ist ebenfalls schwer festzuhalten. Mein Leib ist
mein einziges Objekt – für mich? für meine
innere Sinnlichkeit – aber die Gesetze der Moti-
vation, denen mein Handeln folgt, werden doch
nur von der Vernunft erkannt.
Es ist doch sehr mißlich zwei besondere Arten
vom Grunde anzunehmen für 2 verschiedene Handlun-
gen, von denen die eine von mir ausgeht,
die andere von meinem Nächsten. Die letztere
erkenne ich nach den Gesetzen der Causalität

durch den äußern Sinn, die zweite nach dem Gesetze der Motivation durch den innern Sinn. – Diese 2 geforderten Gründe schließen auch eine zweifache, scharf geschiedene Art von Wahrheit zu Tage! Das πρῶτον ψεῦδος eines phil. Systems liegt zwar immer in seiner Psychologie, respective seiner Logik; ~~–~~ für die Schopenh. Lehre ist die Lehre vom Grunde der Katechismus des ganzen Systems, die Fehler u. Mängel müssen hier stecken. Wie ihr Bezug zu dieser einfachen Scheidung der Objecte und zu dieser Coordinirung von Vorstellungen u. Begriffen werden wir später sehen; es ist nicht genug die ~~Gründe~~ Falschheit einer Lehre nachzuweisen, man muß auch den Gründen des Irrthums nachforschen. Betrachten wir nun die Begriffe Object und Subject. Schopenh. lehrt daß das erkennende Bewußtsein in Subject u. Object zerfällt (p. 26); ~~die~~ es tritt aber auf als äußere u. innere Sinnlichkeit, Verstand u. Vernunft. Wenn das Bewußtsein aus 4 verschiedenen Vermögen besteht, die neben einander u. unabhängig von einander agiren können, so muß es natürlich auch 4 Arten von Objecten geben.

Nun sind aber die Objekte der 1. Kl. (alles, was
wir äußerlich wahrnehmen) ein Werk des Verstandes
der sie erst aus sinnlichen Eindrücken u. Empfin-
dungen vermittelst der Kategorien des Raumes
u. der Zeit formt, u. dann nach den Gesetzen
der Kausalität verbindet; für die Wahrheit des
Gesetzes ist natürlich der Verstand verantwortlich,
überhaupt ist die Hauptwahrheit in ihm allein, denn
die Vernunft operirt nur mit Begriffen, die von
den Erfahrungen des Verstandes abgezogen sind
u. deren Realität u. Wahrheit nur auf still-
schweigend, immer auf den Verstand zurückgeht.
~~Wenn nun aber der Ver~~ der Verstand heißt hiermit das subj.
Korrelat der 1. Kl. der Erfahrungen; was nun
aber das subj. Korr. der 3. Kl. die reine
Sinnlichkeit, das der 4 Kl. aber innere Sinn
oder das Selbstbewußtsein sein soll, so wissen
wir nicht mehr das Entstehen der Vorstellungen
~~der~~ welche diesen beiden Kl. angehören, zu er-
klären. Die äußere Sinnlichkeit an u. für
sich kann ~~nicht~~ keine Vorstellungen, noch
keine ~~Vorstell~~ Objekte liefern, u. das leistet
erst der Verstand u. nicht einmal durch sich
allein, sondern erst durch Hinzuziehen des

unsrer Sinn und die Gesetze der Causalität, welche
ihn umwebt. Wir entstehen aber die Objecte der
3. Kl.: ~~denn~~ und was heißt reine Sinnlichkeit,
d. h. der Verstand die äussere u. innere Sinnlichkeit
zusammen angewendet werden, diese können aber höchstens
Anschauungen liefern, nicht aber Objecte, ohne
Hinzutreten eines Dritten. Thut dies aber der
Verstand, so fällt die 3. Kl. mit der 1. Kl.
zusammen.
Das subj. Corr. der 4. Kl. soll der innere Sinn
oder das Selbstbewußtsein sein (135), wonach es
ist die Form des innern Sinn die Zeit, diese
kann höchstens Anschauungen liefern, die aber
unverknüpft bleibend, nicht zu Objecten werden.
Was ist nun das Verknüpfende? und wie kann
Selbstbewußtsein mit innerm Sinn identisch sein?
Wir sehen also, daß ~~wir~~ bei näherer Prüfung
diese 4. Kl. von Objecten unhaltbar sind. –
Die ganze Unklarheit ist überhaupt entstanden durch
~~den Gebrauch~~ das Wort „Vorstellungen" wir wissen
nicht, ~~was~~ damit etwas anzufangen, denn wir operieren nicht
mit Vorstellungen, sondern mit Begriffen, und
wir verknüpfen nur diese letzteren untereinander.

Unser Selbstbewußtsein läßt sich nicht ablösen vom Denken; ein Wesen welches nicht denkt, ist nicht sein selbst bewußt, da aber das Denken ausschließliche Sache der Vernunft ist, so ~~gehören~~ [illegible] die Objekte des Selbstbewußtseins eben, insofern sie zu Objekten der Vernunft, zu Begriffen werden

Das I Buch

der Schopenh. Philos: behandelt die Welt als Vorstellung und zwar behandelt er die Vorstellung unterworfen dem Satze vom Grunde: das Object der Erfahrung und Wissenschaft.

"Die Welt ist meine Vorstellung: dies ist eine Wahrheit welche in Beziehung auf jedes lebende u. erkennende Wesen gilt; wiewohl der Mensch allein sie in das reflectirte abstracte Bewußtsein bringen kann: u. thut er dies wirklich; so ist die philos. Besonnenheit bei ihm eingetreten. Es wird ihm dann deutlich u. gewiß, daß er keine Sonne kennt u. keine Erde; sondern immer nur ein Auge, das eine Sonne sieht, eine Hand, die eine Erde fühlt; daß die Welt, welche ihn umgiebt, nur als Vor-

stellung da ist, d.h. durchweg nur in Beziehung auf ein Anderes, das Vorstellende, welches er selbst ist." (W. p. 3.)

Wenn irgend eine Wahrheit a priori ausgesprochen werden kann, so ist es diese: (W. 1.) ~~denn sie ist die Aus~~: "Keine Wahrheit ist also gewisser, von allen andern unabhängiger u. eines Beweises weniger bedürftig, als diese, daß Alles, was für die Erkenntniß da ist, also diese ganze Welt nur Objekt in Beziehung auf das Subjekt ist, Anschauung des Anschauenden, mit einem Wort, Vorstellung (W. 3. 4.)

Die Welt ist Vorstellung (W. 2.)

Die Welt als Vorstellung hat 2 wesentliche Hälften. Die eine ist das Objekt: dessen Form ist Raum u. Zeit, durch diese die Vielheit. Die andere Hälfte, das Subjekt, liegt nicht in Raum u. Zeit: denn sie ist ganz u. ungetheilt in jedem vorstellenden Wesen; daher ein einziges von diesen, ebenso vollständig, als die vorhandenen Millionen, mit dem Objekt die Welt als Vorstellung ergänzt: verschwände aber auch jenes einzige, so wäre die Welt als Vorstellung nicht mehr. (W. 6)

Wo das Objekt anfängt, hört das Subjekt auf.

Die Gemeinschaftlichkeit dieser Gesetze zeigt sich aber
darin, daß die wesentlichen u. daher allgemeinen
Formen alles Objekts, welche Zeit, Raum u. Cau-
salität sind, auch ohne die Erkenntniß des Objekts
selbst, vom Subjekt aus gehend gefunden u. voll-
ständig erkannt werden können, d. h. in Kants Sprache
a priori in unserm Bewußtsein liegen. (W. 6)
Der Satz vom Grunde ist der gemeinschaftliche Aus-
druck für alle diese uns a priori bewußten
Formen des Objekts, daher ist Alles, was wir rein a priori
wissen, nichts, als eben der Inhalt jenes
Satzes u. was aus diesem folgt, in ihm ist
unsere ganze a priori gewisse Erkenntniß aus-
gesprochen. (W. 6)

G. p. 40. 41.

W. 30: Sch. sagt, seine Betrachtungsweise unter-
scheide sich von allen je versuchten Philosophien
als welche alle vom Obj. oder vom Subj. aus-
gingen u. demnach das eine aus dem andern
zu erklären suchten, u. zwar nach dem Satz
vom Grunde, dessen Herrschaft sie hingegen
das Verhältniß zwischen Obj. und Subj. entzogen,
ihr bloß das Obj. lassend.
W. 30: Er ist nicht vom Obj. noch vom Subj.
ausgegangen, sondern von der Vorstellung, welche

jene beide schon enthält u. voraussetzt; da das Zer-
fallen in Obj. u. Subj. ihre erste, allgemeinste u. wesent-
lichste Form ist. Diese Form als solche haben wir
daher zuerst betrachtet, sodann die andern ihr unter-
geordneten Formen, Zeit, Raum u. Kausalität,
welche dem <u>Obj.</u> zukommen; jedoch weil sie diesem
<u>als solchem</u> wesentlich sind, dem Subj. aber wieder
<u>als solchem</u> das Obj. wesentlich ist, auch vom
Subj. aus gefunden, d. h. a priori erkannt werden
können u. insofern als die gemeinschaftl. Gränz-
punkte anzusehen sind.
W. 40: Das Ausgehen vom Subj. hat mit dem
Ausgehen vom Obj. denselben Fehler gemein, zum
voraus anzunehmen, was es erst abzuleiten vor-
giebt, nämlich das nothwendige Korrelat seines
Ausgangspunktes.
W. 41: Die gänzliche und durchgängige Rela-
tivität der Welt als Vorstellung weist uns
darauf hin, das innerste Wesen der Welt in
einer ganz andern, <u>von der Vorstellung durchaus
verschiedenen</u> Seite derselben zu suchen —

Die Vorstellung.

Da man weder vom Subj. noch vom Obj. ausgehen könne, indem sich beide von beiden aus dem andern nach dem Gesetz des Grundes erklären lassen, hat Sch. zum Ausgangspunkt seines Systems die Vorstellung gewählt, d.h. mit andern Worten, er geht von Subj. u. Obj. zugleich aus. Denn jede Vorstellg. ist Obj. für das Subj. ~~ist~~; das Obj. setzt aber wieder das Subj. voraus es bleibt daher immer aus dessen Vorstellg (W. 16). Obj. u. Vorstellg. für das Selbe; das Seyn der anschaulichen Obj. ist ihr Wirken; in diesem besteht die Dinge Wirklichkeit und die Forderung des Daseins des Obj. außer der Vorstellg. des Subj. u. eines Dinges des wirklichen Dinges verschieden ~~von~~ seinem Wirken hat gar keinen Sinn u. ist ein Widerspruch (W. 17)

Hist. also die angeschaute Welt ~~ist~~ in Raum u. Zeit, welche sich als lauter Causalität kund giebt, vollkommen real, u. ist durchaus das, wofür sie sich giebt u. sie giebt sich ganz u. ohne Rückhalt als Vorstellg, zusammenhängend nach dem Gesetz der Causalität. Dieses ist ihre empirische Realität. Andererseits aber ist alle Causalität nur im Verstande u. für den Verstand, jene

gegen entdeckt, d.i. wirklichen Welt ist also als
solche immer durch den Verstand bedingt u. ohne ihn
nichts. (W. I.).

Mit der Vorstellung ist ihr subjektives Correlat
gesetzt, der Verstand, sie kann von demselben nicht
abgelöst werden, sie kann aber auch nicht aus ihm er-
klärt werden, beide existiren gleichzeitig seit
immer. Sch. verhehlt sich nicht vor mancher durch die
Entgegnung, dass es eine Zeit gab, wo noch kein
erkennendes Individuum da war, wo es noch niedere
Gebilde der Materie, unorganische u. pflanzliche,
noch aber keinen thierischen, erkennenden Verstand
gab. Das Dasein jener ganzen materiellen Welt
„bleibt immer abhängig von jenem ersten Auge, das
sich öffnete, u. habe es einem Insect angehört",
als von dem nothwendig Vermittelnden der Erkenntniss,
für die u. in der sie allein ist u. ohne die sie
nicht einmal zu denken ist. Denn sie ist
schlechthin Vorstellung u. bedarf als solche des er-
kennenden Subj. als Trägers ihres Daseins:
ja, jene lange Zeitreihe selbst, von unzähligen
Veränderungen gefüllt, durch welche die Ma-
terie sich steigerte von Form zu Form, bis
endlich das erste erkennende Thier ward, diese

ganze Zeit selbst ist ja allein denkbar in der Iden-
tität eines Bewusstseins, dessen Folge von Vor-
stellungen, deren Form die Zeit ist, ausser
der sie durchaus alle Bedeutung verliert u. gar nichts ist."
(W. 25. 36)

Andrerseits ist der erkennende Intellect nicht das
erste, denn Sz. sagt W. 36: "So sehen wir einerseits
nothwendig das Dasein der ganzen Welt abhängig
vom ersten, erkennenden Wesen, ein so unvoll-
kommenes dieses immer auch sein mag; andrer-
seits ebenso nothwendig dieses erste erkennende
Thier völlig abhängig von einer langen ihm
vorhergegangenen Kette von Ursachen u. Wir-
kungen, in die es selbst als ein kleines Glied
eintritt."

Also ist der erkennende Intellect nach dem
Causalitätsgesetze aus etwas Früherem her-
vorgegangen, während doch das Causalitäts-
gesetz nur Geltung hat für den Verstand, nur
in ihm ist und nur mit ihm auftritt in der
Welt der Objecte.

Sz. löst diesen Widerspruch, indem er die Welt
als Vorstellung, die obj. Welt, abtrennt von dem
Ding an sich, von der Welt als Wille. Die
(

diese giebt es keinen Raum u. keine Zeit, keine
Veränderung u. auf kein Causalitätsgesetz. Mit andern
Worten kann dies nur heißen: Wille ist jene
allgem. Kraft die sich in allen organischen u.
unorganischen Gebilden, mehr oder weniger, äußert,
u. welche alle Erscheinungen der Materie sich als
als ein großes Ganzes darstellen. Dieser Wille,
dieses Wesen der Welt, wie ursprünglich nur, es
kennt weder Raum noch Zeit noch Zahl – es erzeugt
er als letztes Endprodukt den Intellekt und
erst in ihm spiegelt er sich ab als ein Vieles
~~[illegible]~~ in Raum u. Zeit, unterworfen dem Cau-
salitätsgesetze. Dieses Viele erscheint nur dem
Intellect, der selbst ein Individuum ist, der Wille
an u. für sich weiß es nicht u. erkennt ihn
nicht. Das ist der Inhalt der Sch. Philosophie in
wenigen Worten zusammengefaßt.
Ist nun die Vorstellung allein Werk des Intellekts,
~~kommt~~ giebt es keinen ~~ganzen~~ Objektivierung des Willen, ~~kein~~ ~~Antheil~~ zu ~~[illegible]~~ ihrer
Bildung Erleiterung?
Die Möglichkeit der Erkennbarkeit der anschaulichen
Welt findet Sch. in 2 Bedingungen: die erste
ist, was wir sie obj. ausdrücken, die Fähigkeit
der Körper auf einander zu wirken, Verän-

Bedingungen zu einander hervorzubringen, ohne welche allgem. Eigenschaft aller Körper auch mittelst der Sensibilität der thierischen doch keine Anschauung möglich würde; wollen wir aber diese nämlichen ersten Bedingung subj. ausdrücken, so sagen wir: der Verstand vor Allem macht die Anschauung möglich: denn nur aus ihm entspringt u. für ihn auch nur gilt das Gesetz der Kausalität, die Möglichkeit von Wirkung u. Ursach, u. nur für ihn u. durch ihn ist daher die anschauliche Welt da. Die zweite Bedingung aber ist die Sensibilität thierischer Leiber, oder die Eigenschaft gew. Körper, unmittelbar Obj. d. Subj. zu sein u. s. w. W. 23.

Wir ersehen hieraus, daß der Urstoff der Vorstellung von Außen kommt, daß sie eine Folge ist,

2. eine Wirkung, die nicht im Intellect liegt.

Sobald wir aber nachweisen, daß die Vorstellung außer den apriorischen Formen des Intellects noch etwas anderes enthält, das nicht in ihm liegt, das erst von Außen ~~erst~~ erworben wird, so können wir nicht mehr von der Vorstellung allein ausgehen. Sie enthält dann nämlich außer dem Objekt-für-das-Subj.-sein, noch etwas Anderes, ~~(…)~~ das Objekt-für-das-Subj.-werden, und dieses zweite Element hat Sch.

in seiner Vorstellung überzeugen. Er zeigt uns, daß die
Vorstellg. ihre Formen vom Verstand erhält, daß die
einzelnen Vorstellungen erst durch ihn nach einem be-
stimmten Gesetze verwaltet u. verknüpft werden: wie aber
aber der Verstand ~~aus~~ zur ~~Summe~~ Mannigfaltigkeit der Vorstellg
gelangt, das zeigt er uns nicht.
Die fertige ~~Vorstellg~~ Vorstellg als Grundlage des Systems anzunehmen,
war es leicht, den Zwiespalt zwischen Subj. u. Obj.
an dem so viele ~~Syst~~ Philosophien gescheitert sind, zu
entgehen: Subj. u. Obj. (Intell. u. Vorstellg) bestehen
in der Zeitlichkeit, wann sie u. wie sie entstanden sind,
können wir nie erfahren, hört die Zeitlichkeit auf,
so giebt es auch kein Subj. u. Obj. mehr, es giebt
nur noch Etwas, das da will, aber nicht weiß, was es will.
Das erkennende Subj. u. das erkannte Obj. nimmt Sch.
als Vorausgesetzt an, trotz allen ernstlichen Strebens
vermochte er nicht sie zu von ~~beiden~~ trennen, es wäre
sonst um ~~seine~~ die Einheit seines Systems geschehen.
Wir werden weiter unten die Widersprüche u. Mängel
aufdecken, in die er geraten mußte bei Verfolgung
seines Grundgedankens: hier wollen wir uns klar
machen die Natur der Vorstellung, was von ihr zu halten
sei u. wie viel ~~Wahrheit~~ Realität ihr zukommt.

Die Vorstellung hat daher bei Sch. gar keinen objectiven Werth: das [illegible], die [illegible] ist, [illegible] Sinnesempfindungen schafft der Verstand, vermittelst seiner ihm a priori innewohnenden Formen des Raumes und der Zeit, die Vorstellungen u. verknüpft sie dann nach dem Gesetze der Causalität. Die Form derselben ist also rein subjectiv u. hat keine obj. Gültigkeit, aber der Inhalt bleibt nicht minder subj. – Denn selbst dies, daß eine Sinnesempfindung in uns vorgeht, daß unsere Sinne empfinden, darüber haben wir nur subj. Gewißheit. – Denn es setzt uns dies das Gesetz der Causalität u. dies ist rein subj. Ursprungs. Es bleibt also für die Vorstellungen nichts empirisches, und wenn auch Sch. den der empirischen, angeschauten Vorstellungen einen so großen Werth beimißt, so ist dies aber nur ein Widerspruch, dem er nicht zu entgehen vermochte, er konnte nicht gänzlich die empirische Außenwelt leugnen.

daß? (überall der Außen[illegible] auf unsere Sinne wirkt)

Die Sch. Vorstellung ist eine Vision, über man selbst mit Beihülfe der schärfsten Dialectik keine obj. Realität nachweisen kann: daß sie so ist u. so uns erscheint, ist ein Werk

unseres Verstandes, daß sie überhaupt erscheint, ist
auch ~~nur~~ bleibt eine Nachricht, die uns zwar der Verstand
zuflüstert, von der wir uns aber anderseitig nicht
überzeugen können.

Die Form der Vorstellung.

Sch. betrachtet die ganze Form der Vorstellung als subjektiven Ursprungs, als dem Verstande allein angehörig und von ihm allein bedingt, weil der Raum und die Zeit subjektive Kategorien seien.

Im § 21 seiner Abh. weist Sch. nach, auf welche Weise die Vorstellung entsteht: man müsse von allen Göttern verlassen sein, um zu wähnen, daß die anschauliche Welt da draußen, wie sie den Raum in seinen drei Dimensionen füllt, im unerbittlich strengen Gange der Zeit sich fortbewegt, bei jedem Schritte durch das ausnahmslose Gesetz der Kausalität geregelt wird, in allen diesen Stücken aber nur die Gesetze befolgt, welche wir, vor aller Erfahrung davon angeben können, – daß eine solche Welt da draußen ganz objektiv – real und ohne unser Zuthun vorhanden wäre, und aber durch die bloße Sinnesempfindung, in unsern Kopf hineingelangte, woselbst sie nun, wie da draußen, noch ein Mal dastünde. (51)

die bloße Sinnesempfindung sei ein ärmliches Ding –

sie könne nichts Objectives, nichts einer Anschauung Ähn-
liches enthalten, denn sie bleibe ein Vorgang im Orga-
nismus selbst, als solcher aber auf das Gebiet inner-
halb der Haut* beschränkt, kann daher, an sich selbst,
nie etwas enthalten, was jenseits dieser Haut
also außer uns läge – sie könne angenehm oder
unangenehm sein, welches eine Beziehung auf unsern
Willen besagt, aber etwas Objectives liege in
keiner Empfindung – 51 – erst der Verstand schafft
vermöge seiner selbsteigenen Form, also a priori
d. i. vor aller Erfahrung – die gegebene Empfin-
dung des Leibes als eine Wirkung auf – zugleich
nimmt er die im Intellect, d. i. im Gehirn, prä-
disponirt liegende Form des äußern Sinns
zu Hilfe, den Raum, um jene Ursache
außerhalb des Organismus zu verlegen. Tr-
otzdem daß der Verstand die obj. Welt erst
schafft, nimmt er jedoch alle, selbst die minutiö-
sesten Data der gegebenen Empfindung zu Hilfe.
Diese ganze Lehre beruht auf einem Irrthum:
Sobald der Verstand die Vorstellung aus einzel-
nen, *verschiedenen Data* zusammensetzt, die
von Außen kommen u. die gegeben sind, ist
dieselbe nicht sein alleiniges Werk – er setzt

die Arten, welche die ~~einzelnen~~ Empfindung liefert, zu
sammen, wie er sie aber zusammensetzt, hängt nicht von ihr
ab, sondern er ist durch die Empfindungs- bestimmt -
im Ganzen beschränkt sich die Operation des Verstandes
verschieden, von Außen gegebenen [illegible] Empfindungen
im Raume nach den Gesetzen desselben zusammenzusetzen, wie er aber dabei
verfährt, hängt nicht von ihm ab, sondern von
der Verschiedenartigkeit der Empfindung, von der
Aufeinanderfolge derselben, von ihrem gegenseitigen
Wirken auf einander - dies hat Kant niemals
verneint, wenn er aber trotzdem die Vorstellung
als alleiniges Werk des Verstandes mit einer
solchen Geltung hinstellt, so heißt das soviel
als das Spiegelbild als Werk des Spiegels
darstellen, der Spiegel schafft es auch aus einzelnen
Lichteindrücken, welche ein äußerer Gegenstand
ihm zusendet, aus diesen einzelnen Eindrücken
schafft er das Bild, dessen Anordnung aber
durch den äußeren Gegenstand bedingt ist -
Das gilt von der ganzen Lehre von Raum u. Zeit.
daß der Verstand im Raum u. Zeit zusammensetzt,
beweist noch gar nicht, daß diese 2 Formen ~~Kategorien~~
alleinige apriorische u. nicht äußerlichen Kategorien des Verstandes seien
Zeit u. Raum sind Dinge die nicht existieren in der Außenwelt,

sie sind entstanden, wie alle anderen Begriffe, aus einer
Anzahl Anschauungen; diese aber bezeichneten die einzelnen
Zwischenräume, welche zwischen den einzelnen Körpern
existieren; aus der Summe der einzelnen Intervalle,
die sich an einander anlehnend unser Gesichtsfeld
ausfüllen, wird der Begriff des Raumes abgezogen.
Ebenso der Begriff der Zeit: ohne die Veränderungen
der Außenwelt würden wir ihn nicht besitzen; denn
erst an ihnen messen wir die Zeit, ohne Maaß
aber giebt es keine eigentliche Zeit. Der Begriff
der Zeit ist aus einzelnen, auf einander folgenden
Theilchen zusammengesetzt, die wir an den Veränderungen
der Außenwelt angeschaut haben.
Dasselbe gilt vom Begriff der Zahl.
Wir fassen unsere Ansicht von der Vorstellung in fg.
Sätzen zusammen:
1) Die Vorstellung ist das adäquate Bild des
Dinges an sich, von diesem in Form u. Inhalt
wesentlich bedingt.
2) Die Vorstellung kommt nicht auf einmal in unser
Bewußtsein, sondern successive in einzelnen Em-
pfindungen, ebenso wie das Spiegelbild des
Lichtes gebildet wird durch unzählige Wechsel,
welche vom leuchtenden Körper aus und in [illegible],

am Fenster den Spiegel treffen u. sich dann formen.

3) Die Vorstellung ist insofern ein Werk des Verstandes als er die einzelnen Empfindungen, welche ihm die Dinge an sich durch die Sinne zusendet, zusammensetzt, u. ~~formt~~ die Zahl der Empfindungen aber, ihre Localität, ihre Aufeinanderfolge, endlich die Art ihrer Zusammensetzung, ~~vollbringt die~~ ~~hängt von~~ wird durch die Dinge an sich bestimmt.

4) Die Fähigkeit, Abbilder der Dinge der Außenwelt in allen ihren Formen u. Verknüpfungen unter einander nachzubilden, ist die alleinige apriorische Kategorie (oder Wesenheit des Verstandes); hört die Communication zwischen ihm u. der Außenwelt auf, so hört auch seine Wirksamkeit auf.

5) Die fertigen Vorstellungen werden vom Verstande der Vernunft überwiesen; diese bildet daraus ihre Begriffe u. verknüpft sie untereinander, indem sie denkt.

6) Die Vernunft besitzt nichts weiter, als das ihr vom Verstand überlieferte Material, die Art u. Weise, wie sie aber über dieses Material verfügt, macht ihre Wesenheit aus.

7) Kein Begriff ohne Vorstellung, ~~keine~~

8) Keine Vorstellung ohne sinnliche Empfindung.

9) Die Empfindungen kommen von außen u. von innen.

3

Der Begriff.

"Wie der Verstand nur eine Function hat: unmittelbare Erkenntniß des Verhältnisses von Ursach u. Wirkung – so hat auch die Vernunft nur eine Function: Bildung des Begriffs." (S. 46)

"Die Begriffe bilden eine eigenthümliche, von den anschaulichen Vorstellungen toto genere verschiedene Klasse, die allein im Geiste des Menschen vorhanden ist." (S. 46)

"Die ganze Welt der Reflexion ruht auf der anschaulichen, als ihrem Grunde des Erkennens.

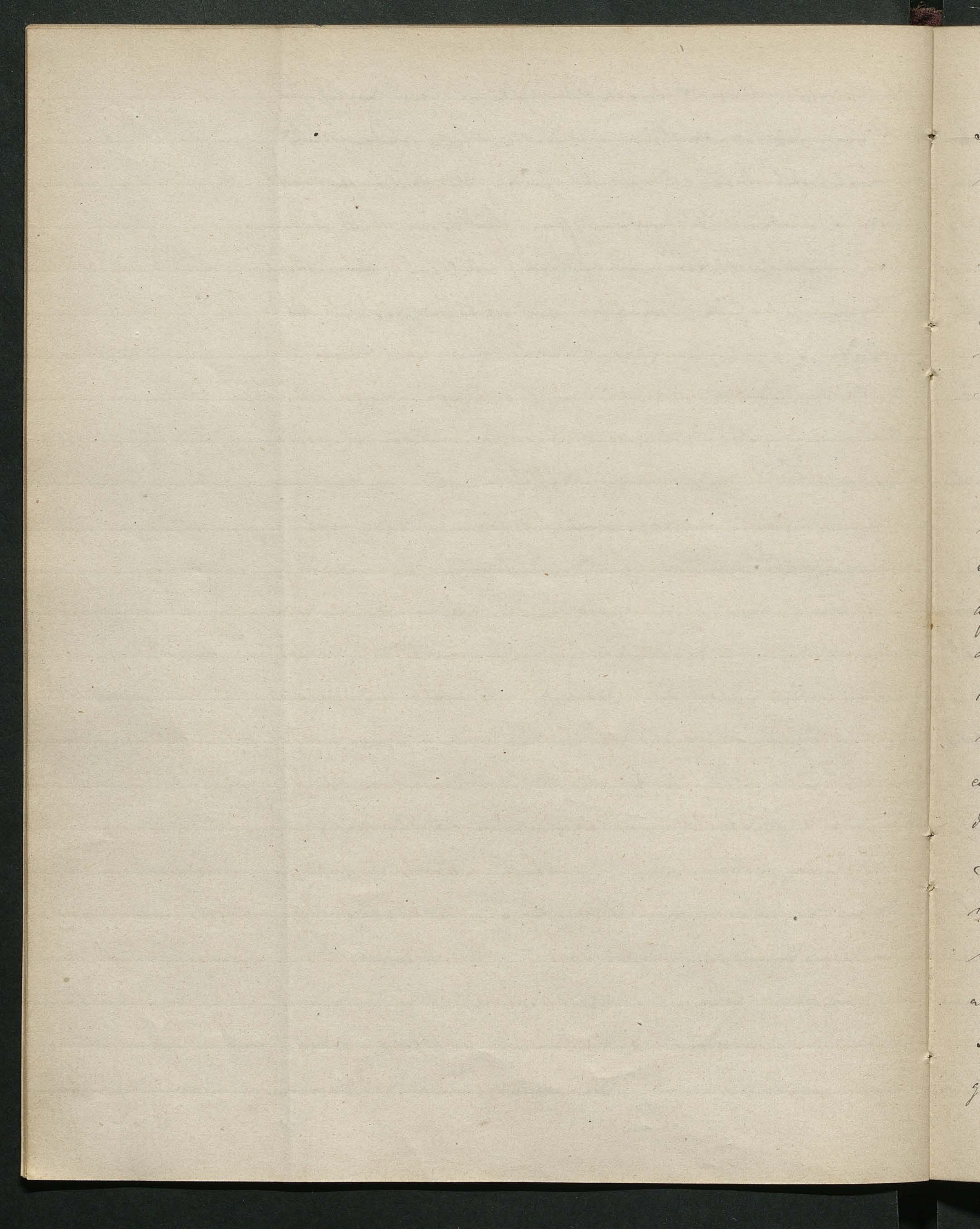
Sein System.

Alles, was außer uns ist, ist unsere Vorstellung. Die Vorstellung selbst ist zusammengesetzt aus der Form, welche ihr der Verstand giebt, und einer äußeren Empfindung unserer Sinne. Die ganze äußere Welt, welche als eine unendliche Reihe von Vorstellungen in unserem Kopfe sich vorfindet, ist demnach ein Werk unseres Verstandes und hat als solches nur einen subjectiven Werth. Selbst die Existenz der Vorstellung hat nur subjective Gewißheit, sie folgt aus der Behauptung unseres Verstandes. Mit dem Tode des vorstellenden Individuums hört diese Welt der Vorstellung auf, sie ~~existirt~~ wirkt nur solange, als die Functionen unseres Gehirns.

Auch unser Leib ist eine solche Vorstellung u. somit ein Werk unseres Verstandes; aber außerdem ist er noch etwas. Wir fühlen, daß wir dieser Leib selbst sind u. somit ist er Wille. Dieser Wille ist der Kern, ~~das Innere~~ jeder Vorstellung, das Ding an sich, dessen Erscheinungen wir wahrnehmen. Die ganze Welt ist Wille, ein einziger, rastlos, zwecklos strebender Wille, der dem Intellecte, welcher sein ~~Werk~~ Erzeugniß ist, u. somit sich selbst, in den Formen des Intellectes erscheint, als eine

unendliche Mannigfaltigkeit einzelner Dinge. Allein diese vielen Dinge sind u. bleiben nur Erscheinungen, sind ein trügerisches Bild des Verstandes, das mit seinem Aufhören erlischt, wie der Widerschein eines Gegenstandes mit der Zerschlagung des Spiegels.
Diese Welt der Erscheinung ist traurig und elend, der Wille zerfleischt sich selbst in unendlichen Formen, eine folgt auf die andere, eine verschlingt die andere u. das alles ohne Grund, ohne Ziel: der Wille wirkt fortwährend in aller Freiheit und ~~verschlingt~~ verzehrt seine Kinder, sobald er sie nur erzeugt. Allein der Wille hat sich den Verstand erschaffen, und der Verstand belehrt den Menschen, der sein höchster Repräsentant ist, daß diese Welt elend ist und ziellos, daß sie keine Befriedigung gewähren kann, kein wahres Glück. Man muß ihr deshalb entsagen. Das Auftreten des Individuums ist das Unglück des Willens, denn er stellt sich dar als eine Reihe von Individuen, die sich gegenseitig vernichten. Aufhebung der Individualität ist also das einzige Mittel, dieser Welt des Wechsels der Individualitäten zu entkommen: durch Entsagung des göttlichen Scheins, durch Verneinung des Willens zum Leben, durch allmähliche Losreißung unser

selbst von allem Individuellen gelangen wir endlich zum
Siege, wir verleugnen den Willen zum Leben, die
Welt des Raumes u. der Zeit, die Welt der nach
den Erscheinungsformen verknüpften Individuen u. tauchen
nun in die Welt des (freien) Willens, der weder
Raum noch Zeit kennt, wir tauchen zurück in das
Nichts.



Zur Vorstellung.

Sch. meint, man nenne mit unrecht schmerz u. wollust vorstellungen: es seien dies unmittelbare affectionen des willens in seiner erscheinung, dem leibe. (W. 120.) Als blosse vorstellungen seien nur zu betrachten gewisse wenige eindrücke auf den leib, die den willen nicht anregen u. durch welche allein der leib unmittelbares obj. des erkennens ist (W. 120) Es seien dies die affectionen der rein obj. sinne, des gesichts, gehörs u. getastes, wiewohl auch nur sofern diese organe auf die ihnen besonders eigenthüml. specifische, naturgemässe weise afficirt werden, welche eine so aeusserst schwache anregung der gesteigerten u. specifisch modificirten sensibilität dieser theile ist, dass sie nicht den willen afficirt, sondern, durch keine anregung desselben gestört, nur dem verstande die data liefert aus denen die anschauung wird. Jede stärkere, oder andersartige affection jener sinnenwerkzeuge ist aber schmerzhaft, d. h. dem willen entgegen, zu dessen objectität also auch sie gehören. (W. 120. 121)

Sch. hat hier die einfachen Sinnesempfindungen geschieden von den empfindungen des willens;

dies ist aber unmöglich

1, der grössere od. mindere grad der einwirkung der sinnesempfindungen auf den willen, ist bei verschiedenen personen verschieden. Eine anschauung, die uns gleichgültig lässt, kann nervenschwache personen im höchsten grade affiziren, wie Sd. dies selbst zugiebt (M. 121). Wo ist nun aber die gränze zwischen nervenschwäche u. normalen nerven? sie ist schwer zu ziehen; jeder wird durch irgend eine anschauung erheitert od. betrübt, welche vielleicht einen andern unaffizirt lässt.

2., wir suchen stets vorstellungen auf, die unsern willen affiziren u verweilen bei ihnen. ~~wir sind sogar~~ solche vorstellungen hinterlassen viel tiefere eindrücke u. werden überhaupt viel klarer u. deutlicher aufgenommen, als gleichgültige vorstellungen. Vor einem schönen bilde bleiben wir verstehen, bei einem schlechten gehen wir rasch vorüber; reisen wir durch eine schöne gegend an, so schauen wir sie an mit inniger freude, ist dagegen die gegend langweilig, so legen wir uns in unsern wagen zurück u schlafen gerne ein.

3) Das gesagte würde andeuten, dass die affektation

des willens einen wesentlichen einfluss ausübt auf die bildg. der vorstellung.

4) Wenn nun der wille theilweis durch ~~eine~~ dieselben empfindg vorstellg affirirt wird, ~~die~~ welche die vorstellg hervorrufen, so liegt nothwendig in der vorstellg etwas objectives.

Der wille.

Die vorstellung ist einzig u. allein object für das erkennende subj. (W. 114), allein sie ist noch ausserdem etwas, sie ist wille (W. 125).
Zu dieser ansicht gelangt Sch. ausgehend von unserem leib, dem unmittelbaren obj. des erkennenden subj.
Das erk. subj. wurzelt in der welt als individuum ~~(W. 118)~~ d. h. sein erkennen, welches der bedingende träger der ganzen welt als vorstellung ist, ist vermittelt durch einen leib, dessen affectionen dem verstande der ausgangspkt der anschauung jener welt sind. (W. 118) Dieser leib ist dem subj. des erkennens auf 2 ganz versch. weisen gegeben: einmal als vorstellg in verständiger anschauung, als obj. unter obj. u. den gesetzen dieser unterworfen; sodann aber auch zugleich auf eine ganz andere weise, nämlich als jenes jedem unmittelbar bekannte, welches das wort wille bezeichnet. (W. 119)
Die aktion des leibes ist nichts anderes, als der objectivirte d. h. in die anschauung getretene akt des willens. W. 119.
Der leib ist die objectität des willens. W. 120.

Meinen willen erkenne ich nicht im ganzen, sondern in seinen einzelnen akten, in der zeit: daher ist der leib bedingung der erkenntniß meines willens. W. 121.
Die identität des willens u. des leibes ist im unmittelbaren bewusstsein begründet. W. 122.
Diese wahrheit ist die beziehung eines urtheils auf das verhältniß, welches eine anschauliche vorstellg, der leib, zu dem hat, was gar nicht vorstellg ist, sondern ein von dieser toto genere verschiedenes: wille. W. 122.
Das unterscheidende der vorstellg des leibes von andern vorstellungen liegt blos darin, daß seine erkenntniß nur zu jener einen vorstellung in dieser doppelten beziehung steht, nur in dieses eine anschauliche obj. ihm auf 2 weisen zugleich die einsicht offen steht, dass dies aber nicht durch einen unterschied dieses obj. von allen andern, sondern nur durch einen unterschied des verhältnisses seiner erkenntniß zu diesem einem obj. von dem, so es zu allen andern hat, zu erklären ist. W. 123. 124.
Alle ~~unsere~~ obj. die nicht unser eigene leib sind, die allein als vorstellungen unserm bewusstsein gegeben sind, sind einerseits, wie er, vorstellg

u. dann mit ihm gleichartig, andererseits, wenn man ihr dasein als vorstellg des subj. bei seite setzt, das dann noch übrig bleibende, seinem innern wesen nach, dasselbe ist, was wir an uns wille nennen. W. 125.

Eine anderweitige realität können wir der körperwelt nicht beilegen. W. 125.

Die akte des willens, haben einen grund ausser sich, in den motiven. Jedoch bestimmen diese nie mehr, als das was ich zu dieser zeit, an diesem ort, unter diesen umständen will, nicht aber dass ich überhaupt will, noch was ich überhaupt will. W. 127.

Der wille selbst liegt ausserhalb des gebietes des gesetzes der motivation: nur seine erscheinung in jedem zeitpunkt ist durch dieses nothwendig bestimmt. W. 127.

Erscheinung heisst vorstellg u. weiter nichts: alle vorstellg, welcher art sie auch sei, alles obj. ist erscheinung. Ding an sich aber ist allein der wille. W. 131.

Der wille als ding an sich ist von seiner erscheinung gänzlich verschieden u. völlig frei von allen formen derselben, in welche er eben

erst eingeht, indem er erscheint, die daher nur seine objectität betreffen, ihm selbst fremd sind. W. 134.

Die allgemeinste form ~~der~~ aller vorstellg, die des obj. für ein subj. trifft ihn nicht. W. 134.

Der wille als ding an sich ist grundlos, ib.

er ist frei von aller vielheit ib.

er ist einer; als das, was ausser zeit u. raum, dem principio individuationis d. i. der möglichkeit der vielheit, liegt. W. 134.

Wir sehen also, dass sch. folgende behauptungen aufgestellt hat:

1, Die vorstellg ist zugleich der in die erscheinung eingetretene wille.

2, Die ~~ger~~ formen der individualität u. die gesetze der causalität betreffen nur den erscheinenden willen.

3, ~~Der~~ Der wille an u. für sich ist grundlos u. frei vom principio individuationis.

Ad. I. Der 1. satz wird bewiesen durch die identität unseres wollens u. unseres leibes. Diese erkenntniß ist geschöpft unmittelbar aus unserem selbstbewusstsein: wir fühlen, dass unser leib, erscheinung für unsern verstand, obj. für unser erkennendes ich, dasselbe ist was unser

ganzes wollen. Ich weiss, dass ich will: aber unser wollen u. erkennen fliessen unbemerkt zusammen. Die identität des erkennenden u. wollenden subj. ist über allen zweifel erhoben.
Unser leib ist aber für unseren intellekt ~~obj. unter~~ obj. wir würden ~~unser~~ diese obj. aber nie ganz verstehen, wenn nicht die identität unseres ich mit unserem unmittelbaren obj. unserem leib feststände.
Wie unser als obj. erscheinende leib zugleich wille ist, so sind es auch alle anderen obj. –
Es ist dies ein schluss nach der analogie.
Ad 2. Dieser satz ist falsch, insofern von einem erscheinenden willen gesprochen wird.
Jede erscheinung des willens ist obj. – ein solches obj. ist auch unser leib. Unser leib ist uns aber allein unmittelbar als wille bekannt.
~~Da nun die ganze erscheinung~~ Da er nun durch u. durch erscheinender wille ist, so können wir in uns nichts von einem willen, der ausser der erscheinung läge, vorfinden. Woher hat also Sch. den gegensatz des erscheinenden willen.
Unser leib ist erscheinender wille heisst so viel als: unser leib ist eine erscheinung des willens oder ein wille als obj. Dieser wille als obj. be-

trachtet ist identisch mit dem subj. des wollens
u. dem des erkennens. Ist nun unser subj. ~~mit~~
des wollens mit dem principio individuationis behaftet,
so können wir uns nur den schluss erlauben, dass
dasselbe ihm wesentlich ist, dass die individualität
mit welcher unser wille als obj. betrachtet, behaftet
ist, auch demselben, als subj. zukommt, denn beide
sind eins. Von einem nicht individuellen willen
finden wir in uns keine spur, ausser uns auch
~~nur~~ nicht, denn alle uns erscheinenden obj. sind
individuen u. identisch mit einem ihnen ent-
sprechenden willen, wie unsere individualität
identisch ist mit unserem willen.
Ad 3. Der 3. satz ist falsch, weil ein grundloser
u. der individualität entbehrender wille gänzlich
undenkbar ist. Unser wille ist ganz individualität u. streben nach individualität.
Sch. hat 2 wege zur erforschung der wahrheit:
Den intelekt u. das unmittelbare selbstbewusstsein.
Der erstere kann uns nichts ~~eine~~ von einem willen aufweisen,
das ausser den formen u. den gesetzen der
individualität liegt. Dies giebt Sch. zu. Aber
dasselbe gilt vom selbstbewusstsein. Wir wissen
uns als individuellen willen u. als keinen andern.

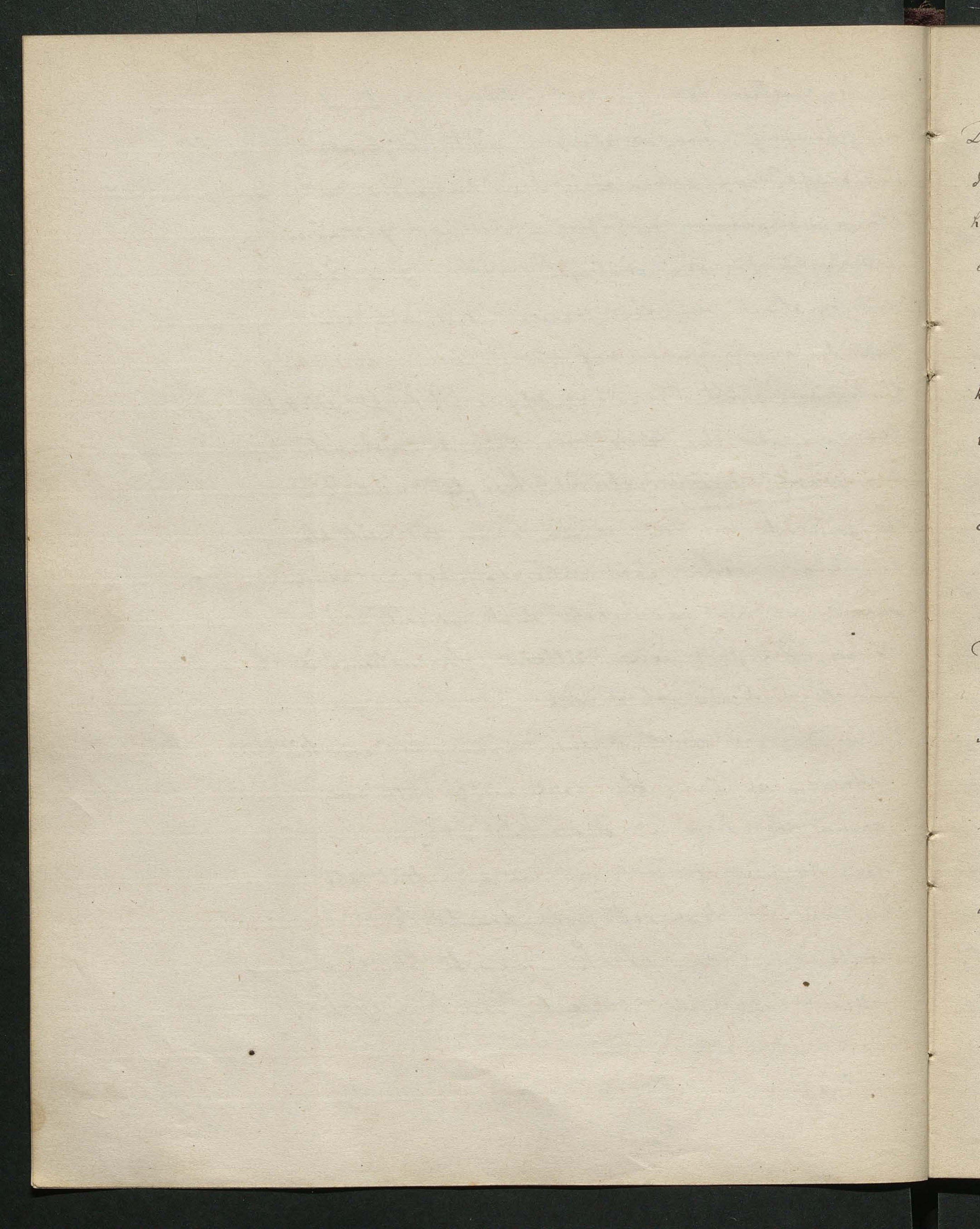
Beide wege, richtig verfolgt können also nicht zum grundlosen willen führen.

Zwar sagt Sch (W. 127) dass die akte des willens ~~vermöge der~~ von den motiven (~~die wir in der erscheinung derselben wahrnehmen~~) noch einen ~~grund haben~~ nur in soweit bestimmt werden, als es sich um eine bestimmte zeit, um einen bestimmten ort handelt. Sie bestimmen aber nicht dass ich überhaupt will noch was ich überhaupt will — d. Aber lässt sich unser wollen nicht seinem ganzen wesen nach aus den motiven erklären. Sie bestimmen bloss seine äusserung im gegebenen zeitpunkt, und bloss den anlass, bei dem sich unser wille zeigt: dieser selbst hingegen liege ausserhalb des gebietes des gesetzes der motivation: nur seine erscheinung in jedem zeitpunkt ist durch dieses nothwendig bestimmt.

Dieser satz lässt sich so umformen:
Der an und für sich grundlose wille wird in seinen einzelnen erscheinungen durch motive bestimmt, diese einzelnen akte betreffen aber nicht sein innerstes wesen.

Zuerst wirft sich da die frage auf, wie tritt der grundlose wille in eine erscheinung an unterwirft

sich den gesetzen des grundes. Dieses nennt Sch.
ein geheimniß, denn wir können nicht den ausser
der erscheinung liegenden willen erkennen.
Wenn wir aber vom übergange eines grundlosen
willens in die erscheinung sprechen, so müssen
wir doch etwas von ihm wissen. Wir schliessen
von der erscheinung auf etwas, was ausser der
erscheinung liegt, u. dieser schluss ist Sch. nicht gestattet
Wie wenn nun der Wille schon an u. für sich mit
dem princip individuationis behaftet wäre?
Er erscheint uns im raume u. in der zeit, aber
er ist auch dort, das schliessen wir aus unserm
eigenen wesen. Er konnte nicht eintreten in
die ~~ers~~ ind. ohne seinen willen, das wollen dieses
eintretens ist aber schon ind.
Wir können nicht sagen, warum wir eigentlich
wollen, ich kann aber auch nicht erklären,
warum das dreieck dreieckig ist.
Wenn ich aber frage, was ich eigentlich will
so kann ich dass sehr wohl beantworten: ich
strebe nach einem zweck – obwohl Sch. den
willen als zwecklos erklärt – doch davon später.



Freiheit des willens.

Der begriff der freiheit ist ein negativer. Wir denken durch ihn nur die abwesenheit alles hindernden u. hemmenden: dieses hingegen muss, als kraft äussernd, ein positives sein. (Eth. 3.)

Drei unterarten dieses begr. giebt es:

a) physische freiheit ist die abwesenheit der materiellen hindernisse jeder art. (Eth. 3)

b) intellektuelle freiheit, τὸ ἑκούσιον καὶ ἀκούσιον κατὰ διάνοιαν bei Aristot. – wovon später (eth. 5.)

c) moralische freiheit od. liberum arbitrium. (eth. 5.)

Ist der wille frei? Das problem, ob der wille frei wäre, ist entstanden, indem man den begr. der freiheit, den man bis dahin nur in bezug auf das können gedacht hatte, in beziehung auf das wollen setzte. (eth. 6)

Diese frage lässt sich so stellen: kannst du wollen, was du willst? (eth. 6)

Um den begr. der freiheit mit dem des willens in verbindg zu bringen, fasste man ihn abstrakter u. dachte durch den begr. der freiheit die abwesenheit der nothwendigkeit. (eth. 7)

Nothwendig ist, was aus einem gegebenen zureichenden grunde folgt. (eth. 7)

~~Ein freier wille wäre ein solcher, der nicht~~

Als das gegentheil des nothwendigen wird das zufällige gedacht (eth. 8)

aber jedes zufällige ist nur relativ ein solches (eth. 8)

Ein freier wille wäre ein solcher, der nicht durch gründe, der durch gar nichts bestimmt würde; dessen einzelne aeusserungen (willensakte) also schlechthin u. ganz ursprünglich aus ihm selbst hervorgingen, ohne durch vorhergängige bedingungen nothwendig herbeigeführt, also auch ohne durch irgend etwas, einer regel gemäss, bestimmt zu sein. (Eth. 8.9)

Dieser begr. ist das liberum arbitrium indifferentiae. (Eth. 9)

Aus der annahme desselben ist die folge, dass einem damit begabten menschlichen individuo, unter gegebenen, ganz individuell u. durchgängig bestimmten äussern umständen, zwei einander diametral entgegengesetzte handlungen gleich möglich sind. (eth. 9)

Wenn wir zur lösung dieser frage das selbstbewusstsein angehen, so ist dasselbe incompetent. Das selbstbewusstsein eines jeden sagt sehr deutlich aus, dass er thun kann, was er will. Da nun auch ganz entgegengesetzte handlungen als

von ihr gewollt gedacht werden können; so folgt allerdings, dass er auch entgegengesetztes thun kann, wenn er will. Dies verwechselt der rohe verstand damit, dass er, in einem gegebenen fall, auch entgegengesetztes wollen könne, u. nennt dies die freiheit des willens. (eth. 23).
Allein dass er, in einem gegebenen fall, auch entgegengesetztes wollen könne, ist schlechterdings nicht in obiger aussage enthalten, sondern bloss dies, dass er von zwei entgegengesetzten handlungen, er, wenn er diese will, sie thun kann, u. wenn er jene will, sie ebenfalls thun kann: ob er aber die eine so wohl als die andere, im gegebenen fall, wollen könne, bleibt dadurch unausgemacht u. ist gegenstand einer tieferen untersuchung, als durch das blosse selbstbewusstsein entschieden werden kann. (eth. 23).
Befragen wir nun das bewusstsein anderer dinge, so erfahren wir, dass alles in der aussenwelt nothwendig eintritt als folge einer ursache, eines reizes, eines motives.
Der mensch kann die motive sich vergegenwärtigen, er kann überlegen: er ist deliberationsfähig. Hierdurch ist er allerdings relativ frei, nämlich frei vom

vom unmittelbaren zwange der anschaulich gegenwärtigen, auf seinen willen als motive wirkenden objecte. (eth. 35)

Dadurch ist aber ganz allein die art der motivation geändert, hingegen die nothwendigkeit der wirkung der motive im mindesten nicht aufgehoben, oder auch nur verringert. (eth. 35. 36)

Der charakter des menschen ist 1) individuell, er ist in jedem ein anderer. (eth. 48)

2) der char. des menschen ist empirisch, man lernt ihn allein durch erfahrung kennen (eth. 48)

3) der char. des menschen ist konstant: er bleibt derselbe, das ganze leben hindurch. (eth. 50)

4) der individuelle char. ist angeboren: er ist kein werk der kunst, oder der dem zufall unterworfenen umstände; ~~eth. 53~~ sondern das werk der natur selbst. (eth. 53)

Alles was geschieht, vom grössten bis zum kleinsten, geschieht nothwendig. (eth. 60)

Durch das was wir thun, erfahren wir blos, was wir sind. (eth. 60)

Grundlage der moral.

Das absolute sollen ist eine contradictio in adjecto (eth. 123).
Das bedingte sollen andererseits kann kein ethischer
grundbegr: sein, weil alles, was mit hinsicht auf
lohn od. strafe geschieht, nothwendig egoistisches
thun u. als solches ohne rein moralischen werth
ist. (eth. 124)
Pflichten gegen uns selbst müssen, wie alle pflichten,
entweder rechts- od. liebespflichten sein. Rechts-
pflichten gegen uns selbst sind unmöglich, wegen des
selbst-evidenten grundsatzes volenti non fit injuria:
(da nämlich das, was ich thue, allemal das ist,
was ich will; so geschieht mir von mir selbst
auch stets nur was ich will, folglich nie unrecht.
Was aber die liebespflichten gegen uns selbst
betrifft, so findet hier die moral ihre arbeit
bereits gethan u. kommt zu spät. (eth. 126)
Die absicht allein entscheidet über moralischen
werth oder unwerth einer that (eth. 134)
Das princip, der grundsatz der ethik führt sich
zurück auf den einfachen satz: neminem laede,
imo omnes, quantum potes, juva.

Die freiheit gehört nicht dem empirischen, sondern allein dem intelligibeln charakter an (Kant) (eth. ff)
Das operari eines gegebenen menschen ist von aussen durch die motive, von innen durch seinen charakter nothwendig bestimmt: daher alles, was er thut, nothwendig eintritt. Aber in seinem ~~sei~~ esse, da liegt die freiheit. Er hätte ein anderer sein können: u. in dem, was er ist, liegt schuld u. verdienst. (eth. 177)
Das gewissen ist nur die aus der eigenen handlungsweise entstehende u. immer intimer werdende bekanntschaft mit dem eigenen selbst. (eth. ff)
Daher wird vom gewissen, zwar auf anlass des operari, doch eigentlich das esse angeschuldigt. (eth. 177. 178)
Da wir uns der freiheit nur mittelst der verantwortlichkeit bewusst sind; so muss, wo diese liegt, auch jene liegen: also im esse. Das operari fällt der nothwendigkeit anheim. (eth. 178)
Aber, wie die andern, so lernen wir auch uns selbst nur empirisch kennen u. haben von unserm char. keine kenntniss a priori. (eth. 178)

Ich setze der ethik den zweck, die in moralischer hinsicht höchst verschiedene handlungsweise des menschen zu deuten, zu erklären u. auf ihren letzten grund zurückzuführen. Daher bleibt zur auffindung des fundaments der ethik kein anderer weg, als der empirische, nämlich zu untersuchen, ob es überhaupt handlungen giebt, denen wir ächten moralischen werth zuerkennen müssen – welches die handlungen freiwilliger gerechtigkeit, reiner menschenliebe u. wirklichen edelmuths sein werden. (eth. 195)

Die haupt- u. grundtriebfeder im menschen, wie im thiere, ist der egoismus, d. h. der drang zum dasein u. wohlsein. (eth. 196)

Dieser egoismus ist im thiere, wie im menschen, mit dem innersten kern u. wesen desselben aufs genaueste verknüpft, ja eigentlich identisch. Daher entspringen, in der regel, alle seine handlungen aus dem egoismus, u. aus diesem zunächst ist allemal die erklärung einer gegebenen handlung zu versuchen. (eth. 196)

Der egoismus ist die erste macht, welche die moralische triebfeder zu bekämpfen hat. (198 eth.) Er wird sich hauptsächl. der tugend der gerechtigkeit entgegenstellen, welche die erste kardinaltugend ist. (eth. 199)

hingegen der tugend der menschenliebe wird öfters das übelwollen od. die gehässigkeit gegenübertreten (eth. 197)
Neid u. schadenfreude sind an sich blos theoretisch; praktisch werden sie bosheit u. grausamkeit. (eth. 200)
Die abwesenheit aller egoistischen motivation ist das kriterium einer handlung von moralischem werth (eth. 204)
Als inneres merkmal der handlungen von moralischem werth kommt hinzu, dass sie eine gewisse zufriedenheit mit uns selbst zurücklassen, welche man den beifall des gewissens nennt. (eth. 204)
Ein secundäres merkmal ist, dass die handlungen dieser art den beifall u. die achtung der unbetheiligten zeugen hervorrufen. (eth. 204)
Die moralische bedeutsamkeit einer handlung kann nur liegen in ihrer beziehung auf andere (eth. 205)
Das wohl u. wehe, welches jeder handlung oder unterlassung, als letzter zweck zum grunde liegen muss ist entweder das des handelnden selbst, od. das irgend eines andern, bei der handlung passiv betheiligten. Im ersten falle ist die handlung nothwendig egoistisch (eth. 206)
Der moral. werth einer handlung beruht ausschliesslich darauf, dass sie blos zu nutz u. frommen eines andern geschehe, od. unterbleibe (eth. 207)

Wenn meine handlung ganz allein des andern wegen geschehen soll; so muss sein wohl u. wehe unmittelbar mein motiv sein. eth. 208

Dies erfordert aber, dass ich auf irgend eine weise mit ihm identifizirt sei — eth. 208.

dies kann nur geschehen vermittelst der erkenntniss, die ich von ihm habe — eth. 208 —

dies ist das alltägl. phänomen des mitleids, d.h. der ganz unmittelbaren, von allen anderweitigen rücksichten unabhängigen theilnahme zunächst am leiden eines andern — eth. 208.

Dieses mitleid ist ganz allein die wirkliche basis aller freien gerechtigkeit u. aller ächten menschenliebe. Nur sofern eine handlung aus ihm entsprungen ist, hat sie moralischen werth — eth. 208

Es giebt nur 3 grund-triebfedern der menschlichen handlungen, sie sind

a/ egoismus; der das eigene wohl will (ist gränzenlos)
b/ bosheit; die das fremde wohl will (geht bis zur äussersten grausamkeit)
c/ mitleid; welches das fremde wohl will — geht bis zum edelmuth u. zur grossmuth — eth. 210.

Die unmittelbare theilnahme am andern ist auf sein leiden beschränkt, u. wird nicht, wenigstens

nicht direkt, auch durch sein wohlsein erregt: sondern dieses an u. für sich, lässt uns gleichgültig. – eth. 210 –
Der unterschied zwischen gerechtigkeit u. menschenliebe ist der zwischen nicht verletzen u. helfen. – eth. 212.
Gerechtigkeit ist mehr die männliche, menschenliebe mehr die weibliche tugend. – eth. 215 –
Das mitleid hält mich nicht bloss ab, den andern zu verletzen (gerechtigkeit), sondern treibt mich sogar an, ihm zu helfen – eth. 227.
Hierin liegt der lautere ursprung der menschenliebe, der caritas, ἀγάπη, derjenigen tugend, deren maxime ist, omnes quantum potes, juva – eth. 227 –
Gerechtigkeit ist der ganze ethische inhalt des alten testaments, u. menschenliebe der des neuen – eth. 230 –
Der unterschied der charaktere ist angeboren u. unvertilgbar. – eth. 249 –

Theorie des Willens.

I. Jede vorstellung ist objekt für das erkennende subj. (W. 114)
II. Unser leib ist ein obj. für unser erkennendes subj.
III. Unser leib ist ausserdem die objectität unsers willens. (W. 120)
V. Alle anderen vorstellungen sind ebenfalls wille.
IV. Der Wille ist das ding an sich. (W. 131)
VI. Der Wille als ding an sich ist von seiner erscheinung gänzlich verschieden u. völlig frei von allen formen derselben, in welche er eben erst eingeht, indem er erscheint, die daher nur seine objectität betreffen, ihm selbst aber fremd sind. W. 134.
VII. Die allgemeinste form aller vorstellg, die des obj. für ein subj. trifft den willen nicht. W. 134.
VIII. Der wille als ding an sich ist grundlos ib.
IX. Der wille " " " " ist frei von aller vielheit. ib.

I.

Der 1. satz bedarf keines beweises: was ich mir vorstelle, mir denke, ist ~~mein~~ das obj. meines denkens.

II.

Der 2. satz ist ebenfalls klar u. durch den 1. begründet; ich denke meinen leib, wie alle anderen dinge, folglich ist er obj. meines denkens.

III.

Der 3. satz bedarf einer eingehenden untersuchung.

Sch. hat ein neues wort gebildet, die objectität, er will dadurch unsern leib von andern gegenständen unterscheiden, die für unsern leib nur objecte, nicht objectitäten sind.

Was bedeutet nun dieses wort?

Sch. sagt, wir haben eine doppelte kenntniss von unserem leibe: einmal vermittelst des verstandes, das zweite mal unmittelbar, durch das selbstbewusstsein. (W. 119) Durch das selbstbewusstsein erfahren wir, dass das erkennende subj. mit dem subj. des wollens identisch ist, (da das wort "ich" beide einschliesst u. bezeichnet); diese identität des erkennenden mit dem als wollend erkannten, sei unmittelbar gegeben. (Wrz. 136) Wenn wir ~~hiermit~~ noch einen anderen ausspruch Sch. herbeiziehen, dass die aktion des leibes nichts anderes sei, als der objectivirte d. h. in die anschauung getretene akt des willens (W. 119), so ersehen wir, dass der satz: ~~objectität~~ "der leib ist die objectität des willens" nichts anderes besagt als: der leib ist sich objectivirender, sich dem subj. vorstellender wille. Das nun das erkennende subj. mit dem erkannte obj. identisch ist, so können wir einfach sagen, unser leib ist wille. Diese einfache bezeichnung ist vorzuziehen, weil wir kein

worte objectität immer noch an ein passives (erkanntes)
obj. denken, während das wort "wille" deutlich
das subj. bezeichnet. Hier handelt es sich aber
um die feststellung der identität des subj. u. obj. –
wir sagen demnach einfach: unser leib ist wille
was dasselbe besagt, wie "wollendes subj".

IV.

~~Der 4. satz ist ein analogie-schluss aus der ähnlichkeit
der anderen obj. mit unseren als obj. erkannten
leibe schliesst sch. auf die identität~~
Das ding an sich ist gegenübergestellt dem dinge
als obj., als erscheinung – es besagt ungefähr
dasselbe wie "reines obj." ist aber bedeutend
bezeichnender, weil das wort obj. stets auf ein
subj. zurückweist. Ein pferd, also, welches
ich sehe, ist 1) meine vorstellung, od. eine
erscheinung, ein obj. – ~~2)~~ aber ausserdem dass
es obj. für mich ist ist es noch 2) ein ding an sich,
was man nicht eigentlich durch "reines obj." bezeichnen
würde.

Um das "ding an sich" zu finden, habe ich nur
einen einzigen weg, ~~nämlich mich selbst~~ meinen
leib: diese ~~f~~ besitze ich als obj. meines erkennenden
ich, u. in so fern ist er nicht "ding an sich", denn

er ist behaftet mit der form des „obj. für das subj." sein.
Aber ich finde ihn noch als wollend; dieses wollende
unabhängig von meiner erkenntniß, ist gegeben durch
das selbstbewusstsein, ist das "ding an sich". Anders
kann man Sch. nicht verstehen. Mein Wille ist
das ding an sich.

Sch. hat das ding an sich in unserem inneren gesucht, u. dies können wir nur billigen: aber indem wir dieses unsere innere näher betrachten, finden wir ausser dem denkenden ich, stets ein wollendes ich ~~also~~ anstatt also ohne weiteres zu erklären, das ding an sich ist der wille, hätte er sagen sollen das ding an sich ist das wollende ich.

V.

Der wille, welchen Sch. hinter der vorstellung unseres leibes ~~erfa~~ erkennt, findet er auch hinter allen andern: in allen gegenständen der natur. Das wort ist vielleicht nicht ~~so~~ glücklich gewählt: man verbindet damit gewöhnlich den begriff des bewusstsein. Wir lassen es aber hier bestehen, weil die ganze Sch. philosophie darauf beruht u. fast auf jeder seite dieses wort uns begegnet.

Ein stein also ist ~~als vorstell~~ insofern er eine den raum ~~u. zeit ausfüllt mit~~ ausfüllende, in der

zeit sich bewegende oder ruhende materie ist, unsere vorstellung u. nur für den intellekt da: seine form, seine materie, alle seine äusseren eigenschaften sind nur für den intellekt da u. bestehen, so lange er besteht. Aber ausserdem ist er noch etwas, nämlich wille: alle ~~seine~~ besonderheiten seiner erscheinung sind abhängig von unserem intellekt, nur der wille, sein innerster kern, ist frei u. würde auch den intellekt überdauern, in welchem er jetzt als vorstellung lebt.

VII.

Wir gelangen jetzt zu einem sonderbaren satze: Der wille als Ding an sich soll gänzlich unterschieden sein von seiner erscheinung u. völlig frei sein von allen formen derselben. Er gehe erst in dieselben ein, während er erscheint; die formen der objektität beträfen nur seine erscheinung, ihm selbst aber seien sie fremd.

Ueber diesen satz kann natürlich nur entscheiden eine strenge untersuchung unseres willens, da uns derselben unmittelbar gegeben u. insofern besser bekannt ist als die ~~objektivationen~~

erscheinungen des fremden willens.
Sch. beweist diesen satz folgendermaassen:
Die einzelnen w. (willens) akte haben ihren grund ausser uns, in den motiven; diese motive jedoch bestimmen nur, was ich zu dieser zeit, an diesem ort, unter diesen umständen wille, nicht aber, dass ich überhaupt will, noch was ich überhaupt will. Weil also der wille ausserhalb des gebietes der motivation liegt u. nur seine erscheinung in jedem zeitpunkte durch dasselbe bestimmt sei, so ist nothwendig der wille als ding an sich frei von allen formen der erscheinung. – (W 127 u. 134)
Wenn wir uns betrachten, so finden wir in uns ein denkendes u. ein wollendes ich, u. nichts ausserdem. Die identität beider hat Sch. selbst festgestellt. Entweder gehört also unser wollendes ich in seinem ganzen umfange der erscheinung an, u. dann können wir gar nichts wissen von einem willen ausser der erscheinung, oder das wollende ich ist jenes "ding an sich" u. ~~dann~~ liegt ausser der erscheinung u. nur seine einzelnen akte fallen der erscheinung anheim.

Wenn wir erscheinung das nennen, was sich der intellect vorstellt, was vom intellect erkannt wird, so können wir jene erstere annahme, dass das ganze wollende ist erscheinung sei, nicht zugeben, indem viele willensakte der erkenntniss vorangehen.
Wir müssen den 2. fall annehmen, dass das wollende ist nicht nur „erscheinung für den intellect" sondern auch unabhängig vom erkennenden subj. ausser der erscheinung existirt. In diesem falle steht das wollende ist ausser der erscheinung u. unabhängig von derselben: die individualität haftet nicht bloss der erscheinung an, sondern dem ding an sich.
Wir nehmen an, dass die fehler Sch. wie jedes ächten philosophen unabsichtliche sind: bei jedem philosophen herrscht eine tiefe grundansicht vor, die sich nicht aus büchern schöpfen lässt, nicht verdrängen lässt durch spätere lehren, sondern der alle spätere erfahrung anbequemt u. geopfert wird.
Sch. grundansicht ist, dass die individualität das schlechte, verwerfliche sei: darum bemüht er sich aus allen kräften sie als

ein sekundäres, als ein blendwerk des intellects
darzustellen: dieser grundton geht durch seine
logik, seine ethik, seine ganze welt ~~ansicht~~ anschauung.
Ich bin im gegentheil von der wahrheit der
individualität überzeugt, ich halte sie für
ein primäres u. wirkliches, nicht für
ein zweites u. scheinbares. Dass Sch. irrt,
ist leicht zu ersehen.
Denn wenn er die identität des denkenden
u. wollenden ich feierlich proclamirt hat, so mußte
er beide zugleich ausserhalb der erscheinung
setzen. Er hat es nicht gethan. Er erklärt
dass wir die natur des denkenden ich nicht
erklären können, wir ersehen sie nur aus
den einzelnen obj. dingen mit denen es sich beschäftigt.
Sobald aber das denkende ich mit dem
wollenden identisch ist, so gilt von
beiden dasselbe: auch das wollende ich
können wir an u. für sich nicht ergründen
nur aus seinen thaten ~~erkennen~~ lernen wir es
kennen. Die thaten des wollens setzt sch.
in die erscheinung, das wollen (nicht das
wollende ich) aber ausser der erscheinung
und erklärt aus dem erscheinenden das, was

nicht erscheint. Hätte er nicht ebenso das denken ausser der erscheinung setzen – da denken u. wollen im subj. identisch sind. Er that es nicht weil das denken überall das ~~stemp~~ gepräge der individualität trägt, er diese aber nicht ausser der erscheinung setzen konnte: darum entkleidet er das "wollende ich" (welches uns allein in uns vorhanden) von seinem ich u. setzt ein wollen, wovon wir eigentlich gar nichts wissen, als "ding an sich" ausserhalb der gesetzen der erscheinung.

Vgl. jedoch Welt I. 321.

VII.

Dieser satz ist nur eine folgerung des unter VI ausgesprochenen. Sobald wir den willen nicht als vorstellung betrachten, ist er natürlich nicht object für das subj. ~~H.~~ Der wille kann aber auch nach Sch. nicht subj. sein, denn als solches weisst er stets auf ein obj. hin. Von einem wollenden ich spricht Sch. nicht u. doch findet ein jeder dasselbe in sich selbst vor. Die einzelnen willensakte sind obj. für das erkennende ich. ~~Dieses~~ Das wollende ich ~~selbst~~ als solches, ohne rücksicht auf seine einzelnen akte, erfasst sich selber im

selbstbewusstsein. Aber das selbstbewusstsein, welches die identität des denkenden u. des wollenden ich aussagt, verfährt anders als der die aussenwelt auffassende intellect: das selbstbewusstsein liefert keine in raum u. zeit sich darstellende anschauung, kein object des denkens, sondern besagt die einheit des ~~denkens u. wollens~~ gedachten u. des denkenden. Wir verlassen hier allerdings das gebiet der anschauung, aber wir verharren trotzdem beim ich; das selbstbewusstsein bleibt beim ich stehen u. kann hinter demselben in sich nichts weiter entdecken. Entweder gehören wir also ganz u. gar dem gebiete der anschauung an, mit unserem ganzen wollen, oder aber unser wollen in seinem innersten kern, im ich, steht ausser der anschauung, u. seine individualität ist nicht werk des intellects, sondern geht über denselben hinaus. Den ersten weg hat Sch. wohlweislich vermieden, ohne jedoch den zweiten einzuschlagen: er findet ausser der anschauung bloss ein ~~individuelles ich~~ wollen ohne individualität u. dies wurde die klippe, an der sein

system zerschellte.

VIII.

Der wille als ding an sich sei grundlos, sagt Sch. d. h. er sei nicht unterworfen dem gesetze der causalität. Da dieses nur die erscheinungen betrifft, der wille aber nichts mit der erscheinung gemein hat, so hat er auch nichts mit den gesetzen derselben zu schaffen.

Wie steht es um die realität des begr. "wille"?

Woher hat Sch. diese gewissheit? Er schliesst so: Ich will heute etwas zu einer bestimmten stunde an einem bestimmten orte, u. zwar ~~in folge~~ weil ich ein motiv dazu habe. Alle meine willensakte folgen nothwendig auf motive. Ja, sagt Sch. – aber nicht dein wollen an sich, dieses wird durch nichts bestimmt, auf dieses haben die motive keinen einfluss.

Offenbar hat Sch. ~~d~~ unrecht.

Wir kennen unser wollen nur als eine ununterbrochene reihe von einzelnen willensakten, von denen jeder auf ein bestimmtes motiv erfolgt. Diese einfache wahrheit aber besagt doch nichts anderes, als dass unser wollen in folge eines motivs einen akt vollbringt oder in Sch. sprache, dass unser ausser der erscheinung liegendes

wollen in folge eines motivs in die erscheinung tritt.

Sch. giebt ~~von~~ den causalnexus nur zwischen erscheinungen zu, leugnet ihn aber zwischen ding an sich u. erscheinung. Wie können wir dann aber überhaupt vom dinge an sich sprechen? Ist nicht uns dann der einzige weg abgesperrt? Sch. erwidert uns u. verkündet uns mit gewissheit dieses lange gesuchte ding an sich, es sei in uns, in unserem wollen.

Ich sehe einen armen, ~~fühle mitleid mit ihm~~ u. gebe ihm geld. Daß ich ihm geld gebe ist offenbar ein willensakt, das motiv dazu ist, daß ich ihn gesehen. Ein anderer sieht denselben armen u. giebt ihm schläge, weil er ein Tagedieb wäre. Wir haben hier dasselbe motiv, das erblicken eines armen, u. einen zweiten willensakt, die austheilung von schlägen. Ein dritter sieht dies u. sagt von mir, ich sei ein mitleidiger, vom zweiten, er sei ein gefühlloser mensch. Daß solche schlüsse gemacht werden, weiß jeder aus seiner eigenen erfahrung, niemand wird ihre berechtigung abstreiten u. Sch. hat ihnen ihr volles gewicht

in seiner eth. zugestanden. Und doch schließt dieses Dritte von einem einzelnen willensakte auf den willen, der doch im ganzen für ihn ausser der erscheinung liegt. Und niemand wird läugnen, dass in diesem fall der ganze wille bestimmt wird durch ein ausser ihm liegendes motiv, nicht aber seine erscheinung, die doch nur der einzelne akt u. erst die folge jener bestimmung ist. Sch. hat selbst diese schlüsse gezogen in seiner ethik. Er sagt der empirische charakter (als erscheinung) ist streng abhängig vom intelligiblen char. der frei (folglich nach ihm ausser der erscheinung liegt).

Wenn wir nun zu jenen 2 willensakten zurückkehren, so wird jeder philosophierende betrachter nicht allein sagen, diese leute haben 2 verschiedene empirische charakter sondern hinzusetzen, auch 2 intelligible. Verschiedenartige ~~willensakte~~ empirische charaktere deuten stets auf verschiedenartigkeit in den intelligiblen hin, dies folgt ganz klar aus der sch. lehre, dann aber liegt diese verschiedenheit unter der erscheinung, wird

bestimmt ~~was~~ zum eintreten in die erscheinung, überhaupt die individualität besteht ausser der erscheinung.
Wenn nun Sch. noch den alten satz der scholastiker hervorhebt: operari sequitur esse – so ist dies offenbar auch ein schluss von der erscheinung auf das ausser der erscheinung liegende – denn ~~esse~~ operari wird durch das esse bestimmt.
Wir haben gesehen, dass der wille, od. vielmehr das wollende ich, bestimmt wird durch äussere motive – in sch. sprache, dass der ausser der erscheinung liegende wille afficirt wird durch objecte, die seinem intellect erscheinen – u. dass dieser wille in folge der motive in die erscheinung tritt, mit anderen worten object seines intellects wird. Dieser causalnexus zwischen wille, ding an sich u. der erscheinung des dinges ist offenbar.
Was will nun Sch. besagen mit dem ausspruch: der wille ist grundlos? Dieser satz kann nichts anderes besagen, als: der wille ist nicht folge einer ursache. Wenn mich jemand fragt: warum willst du

überhaupt ~~etwas~~ so ist ~~eine frage~~ erst dasselbe als wenn er fragte: warum hast du angefangen zu leben?
Mein selbstbewusstsein kann allerdings darauf nicht antworten: erst aus erfahrung werde ich sagen: mein vater ist der urheber meiner tage. Offenbar ~~ist~~ haben ~~wir~~ ich ein causalverhältniß zwischen meinem vater u. mir: da ruft Sch.: du irrst, dein vater u. du, verbunden nach dem gesetze der causalität sind nur erscheinungen, u. nur für solche gilt das unerbittliche gesetz von grund u. folge; der wille aber wird ~~darauf~~ davon nicht berührt. Darauf kann ich mit meiner schwachen philos. erkenntniß nur erwidern: guter mann, du hast uns ja den zweiten, den wahren schlüssel gegeben zur erforschung der wahrheit: ~~wir kenn~~ ich kenne mich als wollend. Entweder musst du also mein ganzes wollende ich in die erscheinung aufnehmen u. dann bleibt ausser derselben nichts, oder aber du musst ~~mein~~ zugeben, dass mein wollendes ich nicht mein wollen, schon vor der erscheinung existirt. Dann werde ich getrost sagen,

mein individuelles wollendes ich ist die folge von einem anderen wollenden ich, das zwar für meinen ~~obgleich~~ intellect eine vorstellung ist, nichts desto weniger aber, meinem intell. unbeschadet, ein solcher ich bleibt, wie ich nur ein etwas verschiedenes.

Gegen die lehre Sch. vermag ich nichts anderes zu erwidern.

IX.

Hierzu kommen fg. stellen: Welt. I. 325 a. e. 338. 339. 341.

Wir können dem willen die vielheit absprechen in dem sinne, wie wir auch andern begr. die einheit vindiciren. Dieser einheit können wir jedoch nur eine intellectuelle ~~realität~~ existenz zugestehen, keine reale. Die einheit existirt für uns nur in der vielheit. Diese vielheit jedoch besteht nicht einzig als erscheinung im intellect so ~~ist~~ sie haftet im ~~dem~~ ding an sich, wenn wir durchaus von einem solchen sprechen wollen. Gestehen wir aber dem willen vielheit zu, so sichern wir der individualität ihr volles recht: diese ist kein blosses spiegelbild keine indische maja, sondern der innere, ernste kern ~~der natur~~ aller wesen.

Freiheit des willens.

Die meinung Sch. fassen wir in folgende sätze zusammen.

~~I. Die willensakte erfolgen nothwendig auf motive~~

I. Alles, was einen grund hat, ist nothwendig.

II. Die Willensakte erfolgen nothwendig auf motive.

III. Alles was nothwendig ist, ist unfrei.

IV. Nicht nothwendig ist nur der wille an sich

[V. Der char. des menschen ist Konstant.]

VI. Der intelligible char. ist verantwortlich, also frei. –

I

Der erste satz ist eine klare definition der nothwendigkeit, die wohl schwerlich auf einrede stoßen wird: alle producte sind unfrei, denn sie sind bestimmt durch das, was sie hervorgebracht hat.

II.

Die einzelnen willensakte meines ich, sind natürlich nothwendig; sie haben ihren grund nicht in sich, sondern in ~~mir~~ mir: ihre wesenheit hängt also ab von der bestimmtheit, die ich ihnen gebe.

III.

Wenn wir nun das was nothwendig ist, was

stets auf einen gegebenen grund als unausbleibliche
folge eintritt, wenn wir also diese folge
unfrei nennen wollen, im gegensatz zu
dem, was nicht der nothwendigkeit unterliegt
so brauchen wir nicht mit worten zu rechten.
Ich kann sagen: meine thaten sind unfrei
(d. h. nothwendige folgen eines grundes, der
sie hervorruft) u. niemand wird dagegen
etwas einzuwenden haben, wenn nur nur
stets die wahre bedeutung des wortes
unfrei gegenwärtig bleibt.

V.

Nun fährt Sch. weiter fort: alles ist noth-
wendig, ausgenommen der willen. Dies heißt
mit anderen worten: der wille ist durch
nichts bestimmt, er ist keine folge eines
ihm vorangegangenen grundes; ob er selbst
aber ~~kann~~ grund sein kann, wissen wir
nicht, denn nach Sch. kennen wir außer
dem willen nur noch die erscheinung, zwischen
dieser aber u. jenem besteht kein causalnexus.
Sch. konnte dies auch nicht zugeben.
Denn ist die erscheinung die folge ~~eines~~
des willens, sein product, so muss un-

türlich dieser product vom willen ~~in~~ auf veranlassung eines motifs hervorgebracht werden, dann aber unterliegt schon der wille die bestimmungen eines ausser ihm befindlichen motifs.
Wir constatiren also hier nur die ansicht Sch. u. eilen schnell vorwärts zum nächstfolgenden satze.

V.

Der intelligible char. des menschen sei verantwortlich, also sein esse, nicht aber seine thaten, sein operari. Wo die verantwortlichkeit, da liegt auch die freiheit. Frei sei nur das sein des menschen, sein wille. Unsere thaten entspringen nothwendig aus den motiven, welche auf uns einwirken. begehen wir eine schlechte that, so erfahren wir gewissensbisse, denn wir fühlen, dass eine ganz entgegengesetzte that möglich gewesen wäre, wenn nur wir anders gewesen wären. Dass wir so u. nicht anders sind, das ist unsere schuld.
Bei allen diesen sätzen handelt es sich aber stets um ein ich, welches ausserhalb der erscheinung liegt, u. durch welches die

einzusehen, ist in die erscheinung eintretende willensakte bestimmt werden. Dass das ich für seine handlungen verantwortlich gemacht wird, wird jeder in der ordnung finden, dass aber das ich geschmäht wird, dass es so u. nicht anders sei u. ~~ist schwer~~ davon ist der grund schwer einzusehen. Soll das ich meine that sein, wie Sch. behauptet, so finde ich den satz schön u. kühn, aber unendlich schwer zu beweisen. Das ganze ich gehört nicht der erscheinung an, denn Sch macht den intelligiblen char. (stets ein ich) verantwortlich für die erscheinungen seines willens. ~~Aus~~ Alles aber was ausser der erscheinung steht, ist das „ding an sich" Zwischen ding an sich u. erscheinung besteht kein causalverhältniss, wenigstens nicht für unseren verstand: da wir aber ohne causalverhältniss gar nichts begreifen, so können wir auch gar nicht von der relation sprechen, in welcher der intelligible char. u. die summe seiner erscheinungen, der empir. char. stehen. —

Eine zweiter einwand ist dieser: Besteht der intelligibl char. ausser der erscheinung, so muss es nothwendig verschiedene u. viele derselben gegeben, wenn wir in betracht ziehen die verschiedenartigkeit der empirischen char. u. die verschieden~~artigkeit~~ weise, nach der wir die einzelnen individuen verantwortlich machen für ihre charaktere. Nothwendig fällt also diese verschiedenheit hinter die erscheinung u. trifft den willen an sich. In diesem falle aber reichen alle, zu kategorien des raumes, der zeit, der causalität, bedeutend weiter: sie sind nicht ~~nur~~ bilder, welche sich im verstande abspiegeln als erscheinung sondern haften schon im willen. Dies zugegeben, würde aber das ganze gebäude der Sch. philosophie ~~über den hau~~ zusammenfallen.

III Einwand. Sch. macht nicht die erscheinung verantwortlich, sondern „das ding an sich". Was ist nun dies „ding an sich"? Ist es der gestalt- u. zeitlose wille? oder sind es die intelli-giblen charaktere, welche gleichsam vermittler wären zwischen dem ding an sich u. der erscheinenden individuen."

Wenn Sch. einen Menschen verantwortlich macht dafür, dass er kein anderer ist, so muss er entweder den ganzen willen an sich für eine seiner erscheinung anklagen, (was absurd wäre) oder aber er muss eine einzelne manifestation des willens bezeichnen, welche hinter jener schlechten erscheinung steckt. In diesem falle, abgesehen davon, dass wir schon eine vielheit am willen selbst antreffen, erheben sich noch bedeutende andere schwierigkeiten.

Nämlich diese einzelne manifestation, welche wir mit Sch. intelligibeln char. des individuums oder der kürze wegen intellig. ich nennen wollen, u. auf ~~der~~ & welchen der empir. char. fusset, dieses ich also wie ist es gegen den willen an sich gestellt? Sch. spricht darüber nicht u. doch ist diese frage nicht zu umgehen. Denn wenn wir die verantwortlichkeit nicht dem willen insgesammt, sondern nur dem einzelnen intelligibeln char. zuschieben ~~können~~, so kann dies nur unter der voraussetzung geschehen, die Sch. thut, dass nämlich der intelligible char. unserer eigenes werk sei. Nun ist er aber noch gar nicht ~~bewiesen~~ nachgewiesen, auf welche

weise der intellig. char. od. das intell. ist nicht [benev]
aus dem gestalt- u. zeitlosen wesen heraus-
erhebt, auch könnte das gegentheil vielleicht
dargelegt werden, daß der gesammtwille die
intelligibele ist, aus einer [macht] vollkommenheit
aus sich herausproducirt. Indessen über
alle diese processe können wir so gut wie
gar nichts erfahren, da zwischen dem willen
u. den intell. char.; endlich zwischen diesen u.
der erscheinung gar kein causalverhältn. statt-
findet. Wir müssen uns vorläufig begnügen,
die unzulänglichkeit u. unstatthaftigkeit
der sch. lehre, in weit sie den willen betrifft,
dargethan zu haben.

Seine ethik.

I. Die absicht allein entscheidet über moralischen werth od. unwerth einer that.

II. Der egoismus erzeugt keine ethische handlung

III. Die handlungen von moralischem werth sind

a) frei von allem egoismus,

b) sie lassen eine innere zufriedenheit zurück.

IV. Die grundlage aller tugenden (gerechtigkeit u. menschenliebe) ist das mitleid.

I.

Wenn wir den moralischen werth einer handlung abhängen lassen von der absicht, in welcher sie ausgeführt wird, so erhalten wir offenbar ein intellectuelles moment als criterium der willensakte.

Der I. satz besagt offenbar nichts anderes als dass nur ~~nu~~ beabsichtigte handlungen moralischen werth oder unwerth haben. Da nun ~~nur~~ beabsichtigte ~~handlungen~~ nur die vom intellect begleitenden handlungen sind, diese aber nur in der erscheinung sich vorfinden, so existirt die moralität nur im gebiete der erscheinung u. hat nur in derselben

ihre berechtigung.

Wenn nun aber Sch. trotzdem die wurzel der moral im willen ausser der erscheinung findet, so ist dies einer von den vielen widersprüchen, zu denen er genöthigt wurde, nachdem er die individualität nur der erscheinung überlassen hatte.

II.

Der zweite satz ist einseitig ausgedrückt. Das wort egoismus ist in verruf gekommen, u. ~~deutet~~ bezeichnet eine richtung auf gewinnst, welcher dem ich zu gute kommen soll. Wenn wir also sagen, dass keine auf gewöhnlichen selbstischen vortheil berechnete handlung moralisch gut ist, so wird niemand dagegen etwas erwidern: aber es ist dies nur die negative seite einer grossen wahrheit. Sch. hat sich den weg zu dieser wahrheit abgesperrt, indem er den hauptthätigkeiten des menschen eine schnöde benennung ertheilt. Er sagt: (eth. 96) "die haupt- u. grundtriebfeder im menschen, wie im thiere, ist der egoismus, d. h. der drang zum dasein u. wohlsein." Alles, was da ist auf der erde, strebt zum dasein u. wohlsein: dies ist eine wahrheit, die nicht abgeläugnet werden kann.

Allein das wohlsein u. dasein des individuums, welches sein höchstes streben u. demnach sein höchster individueller zweck ist, ~~strebt~~ schliesst gar nicht das wohlsein der übrigen ~~anderen~~ individuen aus; ist also an sich nicht moralisch schlecht u. darf nicht mit dem worte 'egoismus' gebrandmarkt werden. Der askete, der in der selbstverläugnung sein grösstes wohlsein findet begeht eine lobenswerthe handlung: er würde sie nicht begehen, wenn er nicht darin sein personelles glück, seine gänzliche zufriedenheit gewahr würde. Bezeichnen wir also als höchste

u. mächtigste

triebfeder des individuums sein dasein u. sein wohlsein, so haben wir recht; mit unrecht aber missbilligen wir dies streben, ja die gesunde vernunft verbietet dies, da die tugendhaftesten menschen stets als letztes ziel ihr wohlsein vor augen haben. Dass dieses wohlsein keineswegs identisch ist mit befriedigung sinnlicher genüsse, versteht sich von selbst: das wohlsein heisst nichts anderes, als befriedigung der erfordernisse unserer individualität: diese wollen wir festhalten, ausbilden – ihre

höchste vervollkommnung ist unser höchstes glück.

III.

Als merkmale der moralisch guten handlungen giebt Sch. das nichtvorhandensein von egoistischen absichten u. eine innere zufriedenheit, welche ihre ausübung begleitet.

Sch. nimmt 3. triebfedern der mensch. handlungen an: den egoismus, der das eigene wohl will, die bosheit, welche das fremde ~~wohl~~ weh will u. das mitleid, welches das fremde wohl will.

Diese eintheilung ist einseitig, die ~~ich~~ beziehung auf das ich verschwindet wie immer in dieser ph.

Alle handlungen ohne ausnahme, entspringen nicht aus egoismus, denn der ist die negative seite, sondern aus dem ich: diese handlungen aber sind an u. für sich weder gut noch schlecht. Sie werden es erst, wo die ~~handlung~~ thätigkeit des ich in die sphäre der übrigen individuen entweder helfend oder schadend, hineingreift.

Jede handlung des ich, welche ~~das~~ ~~ke~~ einem anderen ich weder schadet noch nützt, ist gleichgültig u. gehört nicht in die moral.

Die handlungen, welche einem fremden ich schaden, sei es um eigenen nutzens wegen,

der an sich des fremden schadens zu freuen,
sind moralisch verwerflich: sie bleiben aber immer
mit dem ~~ich~~ handelnden ich in rapport, gehen
von ihm aus u. kehren zu ihm zurück.
Alle handlungen endlich, welche dem fremden
ich nützen, u. als solche beabsichtigt sind
sind moralisch gut, aber auch diese bleiben
im zusammenhange mit dem ~~ich~~ eigenen ich
u. bezwecken ~~sein~~ sein wohlsein.
Sch. sagt, alle moralische gute handlungen
lassen eine innere zufriedenheit zurück:
ich freye, würden wir freiwillig etwas
machen für einen anderen welcher uns
wahre pein verursachte. Wir üben die tugen-
den, weil sie *uns* eine freude verursachen:
dies ist kein egoismus, es ist nur die zu-
rückführung aller unserer thaten auf unsere
eigene individualität. Diese aber müssen
wir stets im auge behalten, weil sie unsere
ganze wesenheit ausmacht, weil wir durch
u. durch individualität sind u. ohne dieselbe
gar nichts. Wir können also nur individuelle
handlungen begehen, aber diese sind keines-
wegs verwerflich. Wenn ich das erste mal

einem armen menschen aufhelfe in einen drückenden verhältnissen, so nöthigt mich dazu ohne zweifel, eine innere stimme, das mitleid, wie Sch. sagt; ~~Wenn aber ich~~ denn aus der erfahrung kann ich es noch nicht wissen. Wenn mich aber diese that nach ihrer vollbringung mit grausen u. entsetzen erfüllte, so würde ich sie wahrlich nicht mehr wiederholen, allen ethischen systemen zum trotz. Da ich nun aber, nach befriedigung der stimme des mitleids, die ich in mir fühlte, ein unaussprechliches wohlbehagen empfinde, so werde ich dieselbe that zum zweiten mal dito lieber begehen, als ich schon aus erfahrung weiss, dass wenn ich eine wahre befriedigung durch dieselbe erfahre. Ist aber deshalb diese that nicht moralisch gut? Ich denke, nur jenes innere wohlbehagen, welches wir nach vollbrachter guter that als lohn derselben empfinden führt uns von neuem zu diesen thaten – keineswegs juristische od. moralische reflexionen. Wir finden also stets das ich vor, seine befriedigung ist unsere höchste aufgabe.

IV.

Sch. nimmt mit recht nur zwei tugenden an: die menschenliebe u. die gerechtigkeit. Wenn er aber beide auf das mitleid zurückführt, als auf ihre gemeinschaftliche quelle, so ist dies eine neue einseitigkeit, die er begeht zu gunsten der vernichtung des ich, welches in seine princip passt.

Sch. sagt, das mitleid hält mich nicht bloss ab den anderen zu verletzen sondern treibt mich sogar an ihm zu helfen. eth. 227.

Die erstere äusserung des mitleides soll die gerechtigkeit sein, die zweite aber die menschenliebe. Das mitleid selbst aber sei jene innere stimme, durch die wir belehrt werden, dass in uns, in unseren nächsten u. in allen erscheinungen überhaupt ein u. dasselbe wesen sich vorfinde. (eth. 208. 209). Das ich fühle sich also selbst (in jedem wesen, u. werde so gewissermassen zum mitleid, (eth. 209. Es wäre dies ~~also~~ demnach eine art von blutsverwandtschaft, die in unseren inneren ihre stimme ertönen lässt; gegen diese begründung des mitleids kann man nichts einwenden. Aber Sch. selbst gesteht, dass das wahre mitleid stets erregt

werde durch den anblick fremden ~~sag~~ leidens, während fremdes wohlsein uns gewöhnlich gleichgültig lasse.
Es werden oft handlungen vollbracht, denen wir unser mitleid zum opfer bringen müssen: ein richter muss manchmal jemanden verurtheilen, für den er die grösste sympathie, ein wahres herzzerreissendes mitleid empfindet; mancher vater hat, nach heftigen inneren kampfe seinen sohn getödtet, weil er an der sache des vaterlandes zum verräther geworden. Wir können doch diesen beiden handlungen des richters, des vaters, den namen "tugendhaft" nicht versagen: beruhten sie aber auf dem mitleid so müssten wir behaupten, dass das mitleid mit entfernter stehenden ~~sachen~~ personen grösser wäre, als das mit den eigenen anverwandten. Wir können wohl sagen, dass die liebe zum vaterlande oft grösser ist, als die zu weib u. kind. allein liebe ist nicht durch u. durch mitleid, sondern das mitleid ist nur eine seite derselben, u. zwar ihre negative.
Wir sind vielmehr gezwungen, nur eine quelle aller tugenden anzunehmen, nämlich die menschenliebe, diese ist aber umfassender, als das mitleid,

denn dies wird nur gegen leidende geübt, jene aber
auch gegen solche, denen es wohlergeht.
Die menschenliebe ~~ist die~~ bewährt sich stets als thätig~~keit des indiv~~e
wenn das individuum
~~der~~ mit andern ~~individualitäten zusammenkom-~~
~~menden ich~~ in berührung tritt; das mitleid
mit einem einzelnen kann ihr oft untergeor-
dnet werden, indem das wohl einer grösseren
anzahl bewirkt wird.
Die quelle der menschenliebe aber finde ich
nicht in einem dunkeln gefühl, dass in uns
u. in allen anderen personen dasselbe wollen
sich bethätigt, sondern vielmehr im streben
nach individualität u. im liebhaben derselben.
Wir sind durch u. durch individualität, wir lieben
dieselbe, denn wir selbst sind mit ihr identisch.
Dies streben zum individuellen bewährt sich
auch nach aussen: wir bekleiden die einzelnen
anschauungen der sinnenwelt mit einer grösseren
u. vollkommeneren individualität, als sie besitzen,
u. machen sie zu begriffen. Der begriff pferd
bezeichnet doch etwas unendlich vollkomme-
neres, als die anschauung des einzelnen pferdes,
das oft mangelhaft ist. Wir thun dies nicht
der bequemlichkeit des raisonnirens wegen,

wie sich meint, sondern weil wir, durch u. durch individualität, nur diese u. nichts anderes ausser uns u. in uns vorzufinden wünschen u. nichts anderes begreifen können. Jede vollkommene, d. h. mit wohlbefindende individualität gefällt uns, erfüllt uns mit vergnügen, weil wir ein abbild unserer selbst in allen individuellen vorfinden. jede unvollkommene, d. h. leidende individualität erregt uns ~~mitgef~~ pein, manchmal auch ekel, wir bemühen uns sie entweder zu vervollkommenen oder aufzuheben, oder sie zu entfernen, wie dies bei häßlichen thieren geschieht. Wir können uns aber selbst leidend befinden, wir fühlen die unvollkommenheiten unseres eigenen individuellen seins u. streben dann heftig sie zu bessern, oder bitten auch andere, uns zu helfen. Sind wir leidend, so erregt uns oft fremdes wohlsein unendliche pein, wie ein zu klarer spiegel einer häßlichen dame misfällt; aus diesen inneren leiden entspringen die verbrechen, welche den tugenden gegenüberstehen; wir werden sie nie bei glücklichen menschen, die mit ihrem individuellen sein zufrieden sein, vorfinden.

Wäre das mitleid jene innere verwandtschaftsstimme,
so müsste sie bei allen vorhanden sein, denn
in allen herrscht derselbe wille; wir finden
auch in der that mitleid bei den grössten
verbrechern, sie empfinden es aber stets nur
denen gegenüber, welchen es noch schlechter
geht, als ihnen selbst.
Darum entspringen alle tugenden aus der liebe
ich, u. lieben ist oft definirt worden, als
sich in einem anderen lieben. Dies ist aber
kein egoismus. Sobald wir aber etwas ausser
uns nicht lieben können, das heisst sobald
wir ein ich leidend vorfinden, erregt es unser
mitleid oder auch unseren abscheu, Das erste,
wenn wir ihm helfen können, das zweite, wenn
wir es nicht vermögen. Wir sind durch u. durch
ich, liebe dieses ich, ~~bei~~ in sich u. in anderen,
bezeichnet das ganze streben der menschheit.

Die Ideen.

Die objectivation des willens hat viele, aber bestimmte stufen, auf welchen, mit gradweise steigender deutlichkeit u. vollendg, das wesen des willens in die vorstellg trat d. h. sich als obj. darstellte. In diesen stufen erkannten wir platons ideen wieder – W. 199. –
Diese ideen stellen sich in unzähligen individuen u. einzelheiten dar, als deren vorbild sie sich zu diesen ihren nachbildern verhalten. – 199 –
Die vielheit solcher individuen ist durch zeit u. raum, das entstehen u. vergehen derselben durch causalität allein vorstellbar, in welchen formen allen wir nur die versch. gestaltungen des satzes vom grunde erkennen, der das letzte princip aller individuation u. die allgem. form der vorstellg, wie sie in die erkenntniß des individuums als solcher fällt, ist. (W. 199. 200)
Die idee geht in jenes princip nicht ein, daher ihr weder vielheit noch wechsel zukommt. 200.
Die ideen können nur obj. der erkenntniß werden, unter aufhebung der individualität im erkennenden subj. (W. 200.)

Ein kurzes resumé der lehre Kants – W. 201.
Platons idee: W. 201.
Unterschied zwischen der idee u. dem ding an sich W. 205. 206.

Unterschied zwischen dem willen an sich, den ideen u. ihren erscheinungen i W. I. 213.

